GERSHOM SCHOLEM

LOS ORÍGENES DE LA CÁBALA





PAIDÓS
ORIENTALIA

Gershom Scholem

LOS ORÍGENES DE LA CÁBALA

Compilación de R. J. Werblowsky

Titulo original: Origins of the Kabbalah Publicado en inglés, en 1987, por The Jewish Publication Society, Princeton University Press Originalmente publicado en alemán con el titulo de Ursprung und Anfänge der Kabbala Este primer volumen contiene los dos primeros capítulos de Origins of the Kabbalah

Traducción de Radamés Molina y César Mora

Cubierta de Julio Vivas

ISBN: 84-493-1079-2 ISBN: 84-493-1081-4 (Obra completa) Depósito legal: B. 21.365-2001

Impreso en A & M Grálic, S.L. 08130 Sta. Perpétua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España- Printed in Spain

Sumario

Nota de los traductores

Para la transcripción de la terminología hebrea nos hemos regido por el sistema de transliteración que recoge la siguiente tabla

a alef a _ m mem m

b bet b, v n nun n

g guimel g, gu s samej s

d dalet d u ayin ‘

h hei h p pe f, p

w vau u.v x tsade ts

z zayin z q cof q/c

j het h r resh r

f tet t c sin s

y yod y c shin sh

k caf k, j t tau t

l lamed l

Al deducir la grafía original. el lector ha de tener presente que la consonante álef (a) se translitera según la vocal que la acompaña y que la hei (h) al final de palabra se omite y se translitera acentuando la vocal que la precede. Por lo general este último caso corresponde a la forma del femenino singular. La frecuente reduplicación de consonantes, que aquí se expresa mediante la repetición de la letra en cuestión, se expresa comúnmente en hebreo mediante un punto diacrítico (daguesh fuerte) en el interior de la consonante. Con respecto a las citas de versículos bíblicos y de otras obras clásicas del judaísmo, ha habido que adaptar en ocasiones la versión existente en castellano para hacerla coincidir con el sentido de la interpretación que en esta obra se ofrece de las mismas.

Siglas utilizadas

Ar. Or. Archiv Orientalii HTR Harvard Theological Review HUCA Hebrew Union College Annual JAOS Journal of the American Oriental Society JBL Journal of Biblical literature JJS Journal of Jewish Studies JQR Jewish Quaterly Review JRAS Journal of the Royal Asiatic Society MGWJ Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums PAAJR Proceedings of the American Academy for Jewish Research REJ Revue des etudes juives RHR Revue de l'Histoire des Religions ZMRW Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft

Prefácio del editor

Resulta superfluo preguntarse cuál es la obra más importante entre las escritas por un gran erudito. En el caso de Gershom SchoIem, también las opera minora, artículos y ensayos, eran «importantes». Pero hay tres obras que sobresalen, no sólo a causa de su mag nitud, sino también del impacto que produjeron. Cada una de ellas muestra cualidades diferentes. Major Trends in Jewish Mysticism (18 ed., 1941)* es el primer gran intento, aún hoy clásico, de abarcar la historia del misticismo judío de una sola y amplia mirada, combinando el poder sintético con la precisión analítica y la atención al detalle filológico. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (versión original hebrea de 1956; versión inglesa revisada de 1973) se convirtió en un best seller no sólo a causa de la fascinación por su

tema exótico. Pocas veces antes se había aplicado tanta erudición, cantidad y amplitud de fuentes, minuciosos análisis textuales y una profunda perspicacia histórica a un episodio relativamente breve -y sin embargo raro, espectacular y además significativo- de la historia judía (y de la historia de los movimientos mesiánicos en general). No obstante, en muchos sentidos, Ursprung und Anfänge der Kabbalah (1962) es la más impresionante de todas sus obras, ya que aquí Scholem abordó un fenómeno capital pero enigmático de la espiritualidad judía. La forma de misticismo específicamente judía (o de teosofía mística> conocida como Cábala apareció de forma repentina, como de la nada, en la Baja Edad Media. ¿Cuáles eran sus antecedentes? ¿Era realmente tan antigua como pretendía ser? ¿Exactamente dónde y en qué círculos se originó? ¿Qué influencias (orientales, occidentales, filosóficas, gnósticas, tempranas. tardías) participaron en su elaboración? La riqueza de fuentes presentadas, la agudeza filológica con la que fueron analizadas y la amplitud de la visión histórica con la que fueron evaluadas, hacen de este estudio, publicado por primera vez en Alemania en 1962, un maximus opus. En un principio el libro fue un resumen de investigación que se presentó como un borrador, por decirlo así, en el breve libro en hebreo Reshit ha-Cabbalá (1948). El autor. en su prefacio (véase la pág. 17) describe su publicación alemana de 1962 como de un tamaño que <es más del doble de la anterior publicación en hebreo>. En una carta escrita en el verano de 1961 desde Londres a su amigo de toda la vida S. Y. Agnon, el escritor y premio Nobel hebreo, y que se conserva en el Agnon Archive de la National and Hebre':t' University, Scholem se refiere a aquel año fructífero, alaba el frío invierno londinense que lo mantuvo encerrado y trabajando mucho, y menciona que el tamaño del libro que estaba terminando era como tres veces el de la publicación hebrea. En realidad el libro hebreo tenía 262 páginas. mientras que la publicación alemana de 1962 era de 464 páginas. Después de la publicación de Ursprung. la investigación continuó con intensidad creciente y. con el tiempo, los graduados y pos- graduados de Scholem comenzaron a contribuir a la misma en una medida cada vez mayor. Salieron a la luz fuentes adicionales, haciendo necesario un reexamen y una revaluación de las fuentes y textos conocidos. Los puntos de vista en desarrollo de Scholem se dieron a conocer durante sus cursos de conferencias en la Universidad Hebrea, y algunas de sus notas las publicaron posteriormente sus alumnos y circulaban como copias estarcidas. De este modo sus cursos de conferencias sobre <Los origenes de la Cábala y el Libro Bahir> (1961/1962) y sobre <La Cábala en Provenza: el circulo de RABAD y su hijo r. Isaac el Ciego> (1962/1963) los editó su alumno, ahora profesor. Rivkah Schatz-Uffenheimer, y se publicaron en 1966. El curso de conferencias sobre

<La Cábala del Libro Temunó y de Abraham Abulafia> (1964/1965) los editó su alumno, ahora profesor. J. Ben-Shlomoh, y se publicaron en 1965. En 1966 apareció una traducción francesa del Ursprung (Les origines de la Kabba le) y. aunque hizo la obra accesible al lector francés, no añadió nada nuevo al estado de conocimientos que exponía el original. Hace algunos años la Jeo'ish Publication Society tuvo la feliz idea de publicar una versión inglesa de esta obra seminal. El traductor, el doctor Alían Arkush, quien tradujo el alemán original al inglés. tuvo que enfrentarse a la extrema dificultad del tema, por un lado. y del estilo alemán del autor, por otro. Cuando la traducción ya estaba lista se hizo evidente un nuevo problema: la acumulación de los resultados de más de veinte años de investigación intensiva hacían muy cuestionable el valor de una <simple reimpresión> (aunque en inglés) de un estudio que reflejaba el estado de conocimientos de 1962. El editor decidió, por lo tanto, actualizar el libro. Pero he aquí que la dificultad se agravó con la muerte del profesor Scholem a comienzos de 1982. Por el contrario, a finales de los años sesenta, cuando el presente editor tradujo y en cierta medida reescribió Sabbatai Sevi a la luz de textos y fuentes recién descubiertos. lo hizo con la autorización de Scholem y bajo su mirada vigilante. De hecho, al saber que el autor analizaría cuidadosamente el producto. aceptando o rechazando los cambios del traductor, el editor se sintió libre para revisar el texto y añadir o borrar según su criterio. La muerte del profesor Scholem hace que recaiga una gran responsabilidad en el editor de la presente. y póstuma. versión. El editor solventó este problema introduciendo sólo aquellos cambios de los que se sentía seguro que el autor también habria efectuado. (Las pocas excepciones se indican entre corchetes y con la adición de las iniciales del editor.) Para esto el editor no precisaba de poderes especiales ocultos. Uno de los hábitos académicos de SchoIem era tener cada obra de su interés en un volumen especial interfoliado. Así tenía no sólo los márgenes. sino también toda una página en blanco por cada página de texto, y en aquélla añadía notas, preguntas, referencias, correcciones, adiciones, etc. Cada vez que leía algo que tuviera alguna relación con su investigación, inmediatamente escribía una nota en la página en cuestión de su copia de trabajo del libro pertinente. La copia de trabajo interfoliada del Ursprung en la que realizó apuntes hasta poco antes de su enfermedad final muestra la cantidad de investigación efectuada desde 1962. En muchos puntos. Scholem vio confirmadas sus apreciaciones originales; sobre otros tantos expresó dudas o incluso rechazó puntos de vista que había sostenido antes. La tesis básica de que la Cábala se originó en un espacio de tiempo cronológicamente delimitado y en un área geográfica circunscrita sigue siendo, sin embargo, válida. Puede que

en un futuro se convierta en objeto de debate. En un punto importante el editor tuvo que enfrentarse a un serio dilema. En su análisis de Gerona, el centro cabalista más importante antes de la composición del Zóhar, Scholem dedicó toda una sección al Libro Temunó y a su doctrina de los ciclos cósmicos. En el momento en que escribía el libro, Scholem estaba convencido de que el Temunó había sido compuesto durante la primera mitad del siglo XIII. Invesfigaciones posteriores, en particular de alumnos de SchoIem, le llevaron a revisar esta opinión y a datar el libro después del 1300, es decir, décadas después de la composición del Zóhar. He insertado los comentarios pertinentes extraídos de la copia de trabajo interfoliada de Scholem, pero no manipulé radicalmente el texto, sobre todo porque Scholem al parecer mantuvo la creencia de que, con independencia de cuán tardíamente hubiese sido compuesto el libro, algunas de sus ideas y doctrinas básicas se habían desarrollado en el siglo XIII y debían, por lo tanto, formar parte de cualquier análisis de la Cábala prezohárica. En esta edición, parte del material tomado de la copia de trabajo interfoliada ha sido incorporada al texto principal y otra parte se ha expuesto en forma de notas adicionales. Las citas bíblicas se ofrecen de acuerdo con la nueva traducción de The Je'vish Publication Society (1962-1982), excepto en los casos en que la exégesis rabínica o cabalística del texto precisaba de una interpretación diferente.

El editor tiene la esperanza de que al realizar su delicada tarea no haya traicionado las ideas e intenciones de Scholem y de que su labor habría merecido la aprobación del autor.

* Trad. cast.: las grandes tendencias de la mística judia, Madrid, Siruela, 1996. (N del t.)

r. J. Zwí Werblowsky

The Hebrew University of Jerusalem

Prefacio del autor a la primera edición (alemana)

La presente obra contiene el resultado de estudios que comencé hace cuarenta años. En aquella época mi primera publicación importante estuvo dedicada al Libro Bahir, el más antiguo de los textos cabalísticos existentes. El tratamiento posterior de los problemas que surgieron de aquel estudio, que entonces prometí con precipitación juvenil. ha debido esperar muchos más años y es ahora, en el presente trabajo. cuando se someten a su forma definitiva. No es el primer intento de abordar el problema del origen de la Cábala. Un primer esbozo de mis ideas respecto a este problema y su solución se expuso

en 1928 en un artículo titulado <Zur Frage der Enstehung der Kabbala> y se publicó en el Korrespondenzbiau des Vereins ftír die Begnindung eine Akademieftir die Wissenschaft des Judentums. Mis estudios de los manuscritos cabalísticos del período más antiguo, que continué durante muchos años y que demostraron ser muy fructíferos, dieron lugar a posteriores clarificaciones, cuyos resultados expuse por primera vez en un libro en hebreo Reshit ha-Cabbalá (Jerusalén, 1948>. Las tesis esenciales que propuse en aquel momento se mantienen también en el presente estudio. cuyo tamaño es más del doble de la anterior publicación en hebreo. Pero los argumentos se han elaborado con mayor detalle (en la medida de lo posible dentro de los límites de este volumen>, y el material pertinente se describe y analiza. Los historiadores de la religión deben de ser capaces de formarse su propia opinión respecto a las ideas que aquí se exponen. Aunque me parece poco probable que el descubrimiento de otros manuscritos hebreos aporte algún material decisivo que haya escapado a mi minucioso estudio de esta literatura durante décadas, abrigo la esperanza de que nuevas perspectivas puedan facilitar otros debates relativos a nuestra comprensión del problema y de la interpretación del material. Una vez roto el hielo de la ignorancia y superada la charíataneria que dominaba en este campo, el camino queda despejado para posteriores invesfigaciones fructíferas. Los estudios judíos. así como la historia de las religiones orientales y occidentales, se beneficiarán por igual de un estudio más profundo y de posteriores debates sobre el problema de la Cábala. La conclusión de esta obra la facilitó en gran medida una beca de investigación del Institute of Je:t'ish Studies de Londres, que me permitió dedicar la mayor parte del año 1961 a este cometido. La hospitalidad del Warburg Institute en Londres y su rica biblioteca fueron de un valor y una ayuda inestimables. Hago constar, agradecido, la necesidad que desde 1925 me obliga una y otra vez. en mis cursos en la Hebre"t' University, a confrontarme a mí mismo y a mis alumnos con los problemas planteados en el libro. Si en el presente trabajo se advierte una cierta madurez. se debe a que constantemente he revisado con talante critico estos problemas en el transcurso de mis cursos académicos. A la luz de esta experiencia puedo confirmar el dicho de un antiguo sabio talmúdico, quien declaró: «De todos los que me pudieron enseñar algo. he aprendido más que de nadie de mis discípulos».

GERSHOM SCHOLEM

Jerusalén

The Hebrew University

Capítulo I

El problema

I. EL ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN: LAS IDEAS DE GRAETZ Y NEUMARK

El problema del origen y las fases iniciales de la Cábala, esa forma de misticismo y teosofía judíos que parece que surgió de improviso en el siglo XIII, es sin duda uno de los más difíciles de la religión judía que siguió a la destrucción del Segundo Templo. Pero al mismo tiempo es uno de lo más importantes. La significación que adquirió el movimiento cabalista dentro del mundo judío fue tan grande y en algunos momentos su influencia tan preponderante, que si se quiere comprender las posibilidades religiosas propias del judaísmo, el problema del carácter histórico específico de este fenómeno resulta de primerisima importancia. Los investigadores, en consecuencia, han prestado con razón una gran atención a este problema y han intentado encontrarle una solución. La dificultad no sólo reside en los prejuicios con los que muchos estudiosos han abordado el problema, aunque tales prejuicios -fue sen de naturaleza apologética o explícitamente hostil- no son en menor medida responsables de la confusión que ha prevalecido. Dos circunstancias, en particular, han obstaculizado la investigación en esta área. Ante todo, las fuentes originales. los textos cabalísticos más antiguos -los más apropiados para ofrecer luz sobre las circunstancias en las que surgió la Cábala- no han sido estudiados suficientemente. Esto no sorprende. dado que difícilmente existen en estos documentos referencias históricas que expliquen mediante un testimonio directo el medio en que surgió la Cábala o sus origenes. En la medida en que tales referencias existen son, fundamentalmente, relatos pseudoepigráficos o invenciones. Tampoco abundan los textos místicos detallados que faciliten la tarea del historiador al compensar la falta de documentos históricos. Por el contrario. el historiador se enfrenta a textos preservados sólo en estado fragmentario, difíciles de entender y que emplean conceptos y símbolos tan extraños que a veces son simplemente incomprensibles. Estas dificultades en el desciframiento de los textos más antiguos aumentan aún más a causa del estilo en que fueron escritos; la misma sintaxis puede, con frecuencia, conducir al lector al desespero. Además, estas fuentes primarias son escasas. No tratamos aquí con obras voluminosas o documentos personales que incluyan la correspondencia epistolar o registros biográficos como los que ofrecen una inestimable ayuda, al historiador del misticismo islámico o cristiano. Casi todos esos documentos se han perdido en el transcurso de la procelosa historia del judaísmo. Cuando con bastante fortuna he descubierto una carta

de este tipo escrita por una figura central de los primeros días de la Cábala provenzal. ha sido para mí una inmensa y agradable sorpresa. Como la literatura cabalística parece mostrar a los investigadores sólo su cara más hosca, muy pocos se han tomado la molestia de rescatar los manuscritos del polvo de las bibliotecas, de publicarlos e intentar descubrir su sentido. Adolph Jellinek fue el único erudito del siglo XIX que publicó algunos textos que interesen a la investigación de la Cábala del siglo xiIi y de éstos sólo unos pocos se relacionan con el periodo inicial y aquel que le sucedió de forma inmediata. Los autores que escribieron sobre la Cábala se contentaron con estudiar únicamente lo que los propios cabalistas tuvieron oportunidad de publicar. No se precisa mucha imaginación para concebir cuán insatisfactorias resultan estas ediciones de textos difíciles para el investigador moderno y con cuánta facilidad pueden conducirlo a conclusiones falsas. resultado de lecturas erróneas y otras deficiencias. En este terreno, la ausencia de un concienzudo trabajo filológico preliminar cuyas conclusiones pudieran aportar la base para una estructura comprensiva ha conducido a resultados desastrosos. Si he analizado con cierta amplitud las dificultades a las que se debe enfrentar el investigador de la Cábala, ha sido con el fin de subrayar que no podemos esperar una solución fácil y elegante a problemas que en virtud de su propia naturaleza desafían cualquier tratamiento elemental y simplista. No obstante, debemos trazar un camino y desenmarañar con la mayor claridad y cuidado posibles los problemas espinosos que surjan en el transcurso de la investigación. Esta tarea no resulta tan imposible como pudiera parecer a primera o, incluso, segunda vista. De la literatura cabalística de la primera mitad del siglo XIII ha sobrevivido mucho más de lo que antes se suponía. Inclu so si estos escritos no contienen muchas de las fuentes originales que anteceden al periodo. al menos permiten que nos formemos una idea precisa del estado de la Cábala en la generación que siguió a su entrada en escena. El análisis de las diferentes tendencias que entonces surgieron y cobraron forma dentro de la Cábala puede también enseñamos algo sobre lo que le antecedió. Además, estos movimientos de la primera mitad del siglo XIII resultaron ser particularmente productivos para el judaísmo cabalístico, e influyeron en gran medida en las generaciones siguientes. Desafortunadamente, al analizar el origen y los primeros estadios de la Cábala hay que prescindir por completo de la obra cabalística más voluminosa del siglo XIII, el Zóhar, es decir, del conjunto de escritos que ésta incluye. Se ha planteado con frecuencia, y todavía se hace, que este libro contiene en parte. siquiera en la forma de una redacción o revisión posteriores, textos de una gran antiguedad cuya identificación y análisis tendrían una gran relevancia para nuestra investigación. La

mayoría de los escritos sobre la Cábala no han tomado en consideración las fuentes y puntos de referencia para el debate científico que serán abordados aquí. sino que se apoyan básicamente en el Zóhar En el capítulo de mi libro Las grandes tendencias de la mistica judía en el que trato este punto, expuse los resultados de una larga y minuciosa labor de investigación sobre esta obra y demostré que no hay, desafortunadamente, base alguna para suponer que el Zóhar contenga textos antiguos. Toda la obra pertenece al último cuarto del siglo XIII y no resulta útil para el análisis que sigue. Aún en nuestros días se hacen esfuerzos por entresacar elementos antiguos de uno u otro tipo, pero éstos no resisten el análisis filológico y más bien pertenecen al reino de la fantasía. 1 El Zóhar se basa por completo en una literatura rabínica y cabalística escrita antes de 1275. Si esto se pudiera probar de una manera verdaderamente convincente, nuestra tarea, por supuesto, sería mucho más fácil. Es algo que yo mismo intenté hacer una vez. pero la empresa, a la que dediqué varios años, me persuadió por completo de que esta tesis era insostenible. Tal y como están las cosas, debemos abandonar este camino y proseguir por el más espinoso del análisis histórico de los textos que están más próximos al origen y a los primeros estadios de la Cábala. Esto excluye automáticamente ciertas teorías que hacen remontar sin duda a las doctrinas cabalísticas hasta la Antigüedad. Estas teorías. en la forma en que han sido expuestas hasta el momento apor ejemplo en el libro muy divulgado de Adolphe Francka.2 no ameritan ya un análisis erudito serio. Tampoco es posible tomarse en serio el intento de Tholuck de demostrar que la Cábala depende históricamente del sufismo musulmán.3 Los fundamentos filológicos e históricos de estas investigaciones eran demasiado endebles como para justificar los ambiciosos resultados y conclusiones de sus autores. No sorprende por lo tanto que la investigación pronto le diera la espalda a estas ideas. Por otra parte. Ias formas del misticismo judío que surgieron bajo el nombre de Cábala en la Edad Media a partir aproximadamente del año 1200 se diferencian tanto de la gnosis judía del misticismo de la Merkabá y del hasidismo alemán de los siglos XII y XIII. que cuesta concebir una transición directa de una forma a otra. Esta diferencia no pasó inadvertida para los estudiosos, quie nes intentaron dar cuenta de ella cada uno a su manera. Precisamente porque la estructura del pensamiento cabalístico era completamente diferente de las corrientes más antiguas o contemporáneas. suscitó explicaciones que se vieron forzadas a tomar en consideración este hecho. En cuanto a la formación de la Cábala se han propuesto dos teorías en particular. Sus autores intentaron probar su validez lo mejor que pudieron y ejercieron una influencia considerable sobre varias generaciones pasadas. Me refiero aquí a Graetz y a Neumark, sobre cuyas

concepciones quisiera realizar algunas acotaciones a pesar, o precisamente a causa de que ambas sean tan diferentes de la que se expone en el presente libro, tanto en lo que respecta al principio como al método. Graetz4 propuso una explicación histórica basada en los grandes sucesos y controversias de la historia judía. Segun él, la Cábala no fue otra cosa que una reacción contra el racionalismo radical de los partidarios de Maimónides. quien murió en Fostat (antiguo El Cairo) en 1204 pero contaba con seguidores entusiastas en todo el Oriente, así como también en [a Provenza. En este último lugar. su obra principal, Guía de perplejos, apareció en el año de su muerte en una traducción deI original árabe al hebreo. El surgimiento de la Cabala en Provenza al comienzo del siglo XIII coincide con el nacimiento de esta filosofía. Oscurantistas que odiaban la luz que provenía de la escuela de los nuevos racionalistas levantaron contra ella un sistema que denominaron <Cábala», que significa literalmente «tradición». Sus fantásticas y extravagantes doctrinas, elaboradas por mentes calenturientas, tenían un carácter esencialmente supersticioso y contrario al espíritu del judaísmo. En su lucha contra la ilustración estos oscurantistas no se mostraron particularmente juiciosos y por lo tanto no dudaron en apoyarse, para sus ideas fundamentales, en fuentes foráneas. a las que cuesta identificar con precisión. La Cábala no es una continuación de movimientos místicos más antiguos dentro del judaísmo, en particular del misticismo de la Merkabá. Los antropomorfismos groseros de los maestros del Shi'ur comó, la doctrina de la figura mística de la divinidad, 5 sólo dotaron a los cabalistas de un vocabulario simbólico. Graetz no excluye la posibilidad de que este simbolismo místico asimilara temas más antiguos, pero nunca entró en un debate directo de este problema cuya importancia es, no obstante, evidente. <No se puede decir con compíeta certeza de dónde los primeros cabalistas... adquirieron sus principios básicos, tomados del neoplatonismo.>6 Pero en su lucha contra la sublimación de la Aggadá talmúdica y de la ley ritual judía llevada a efecto por los partidarios de Maimónides, los nuevos <enemigos de las luces> desarrollaron su propia teoría, que se basaba en la suposición de que los rituales tienen un efecto mágico; sus pormenores fueron extraídos de las revelaciones cabalísticas que reivindicaban los iniciadores de esta tendencia. Es interesante constatar que en la teoría de Graetz no tiene ningún papel la posibilidad de una filiación que vinculara la Cábala con el gnosticismo antiguo. cosa que había parecido muy plausible a otros autores en la medida en que sustentaban sus creencias en la gran antigüedad de la Cábala. La teoría de David Neumark en su Geschichte derjúdischen Philosophie des Mittelalters7 es compíetainente diferente. El también propuso una explicación basada en un proceso inmanente. Pero según

él, este proceso no estaba asociado a la lucha entre los partidarios de Maimónides y sus adversarios. Más bien percibe la Cabala como un producto de la dialéctica interna que gobierna el desarrollo de las ideas filosóficas del judaísmo. Los grandes acontecimientos de la historia no tienen un papel esencial y todo lo atribuye únicamente a procesos internos dentro del pensamiento filosófico. A diferencia de Graetz. Neumark asigna a la Cabala una fecha temprana y la considera un desarrollo intrínseco dentro del judaísmo que no precisa tomar prestado de fuentes foráneas. Este proceso fue una <remitologización> de concepciones filosóficas. En su opinión. el movimiento filosófico en el judaísmo proviene. por una parte, de especulaciones cosmogónicas (Ma 'asé Beresh it) de los talmudistas, quienes plantearon el problema de la primera sustancia y desarrollaron la doctrina de las ideas, y. por otra parte, de las especulaciones de la Merkabá relativas al mundo del Trono divino, que desarrollaron las doctrinas de las emanaciones y la angelología. es decir, de los seres intermediarios en el proceso de la creación. Estas dos disciplinas, esotéricas en origen. se enzarzaron en una controversia permanente y cada vez más hostil. En la medida en que se formulaban los contenidos genuinamente filosóficos de estas primitivas doctrinas secretas, también sirvieron de punto de partida para un contramovimiento, la Cabala, que, de esta manera, representa un <paralelismo latente> frente a la filosofía:

Los filósofos luchan contra los elementos místicos y los superan, pero en las fases intermedias se concibieron muchas ideas, se proyectaron muchas imágenes y se pulieron muchas frases. Inteligencias con predisposición al misticismo juntaron estos ftagmentos y los mezclaron con otros elementos procedentes del viejo hogar de la Merkabá para crear algo nuevo. Lentamente. pero con paso seguro, esta nueva creación se apropió del contexto del viejo misticismo antiguo hasta ocupar todas sus enormes dimensiones y sus giros y contorsiones ornamentales. 8

Neumark creía que podía exponer los detalles de este proceso por medio de una secuencia literaria de naturaleza filosófica que reveía la transición de las concepciones filosóficas a las cabalísticas. Muchos escritores que aún emplean la terminología filosófica pertenecen en realidad a ese movimiento paralelo latente, que originó. en el siglo XIII, la forma especulativa de la Cábala. Desde un punto de vista metodológico. Graetz y Neumark comenzaron por preguntar qué tipo de relación existía entre la Cabala y la filosofía judía medieval. situando cada uno a su manera a la Cábala en el contexto de esta relación. Ambos compartían una valoración rigurosamente racionalista del fenómeno, pero como resultado rechazaron también el

significado del papel que tuvo la Cábala en este aspecto (sin sugerir, sin embargo. cualquier tipo de vínculo alternativo). Esto puede que explique la falta de interés, por no decir incomprensión. que acredita su actitud respecto a las preocupaciones específicamente religiosas que se expresan a través de la Cábala. Cada una de estas teorías contiene. hasta donde me es dado juzgar. un grano de verdad pero poco más. Podría decirse que la sesuda concepción de Neumark parece muy superior a la teoría extremadamente simplista de Graetz. Merece que se le preste atención aunque haya de considerarse un fracaso completo. cosa que me parece fuera de toda duda, ya que su argumentación es en extremo endeble y no resiste el examen. Sobre todo, no podemos concebir el nacimiento de las ideas fundamentales de la Cábala a partir de las evidencias que esgrime en apoyo a su metodología. Además, Neu- mark, con una ingenuidad casi inconcebible, se apoyó exclusivamente en textos impresos y adoptó. de manera poco crítica, las hipótesis infundadas y arbitrarias por completo de autores anteriores respecto a la datación de los textos cabalísticos. No obstante, es cierto que. indudablemente, dentro del movimiento filosófico existen corrientes como las que él caracteriza. y que en realidad desembocaron en la Cábala después de su surgimiento sobre todo en los siglos XIII y XIV.9 Ninguna historia legítima de la Cábala se puede permitir pasar por alto estas corrientes. Y, sin embargo. tal y como prueba el análisis imparcial de la literatura cabalística, que Neumark con demasiada frecuencia violenta en sus interpretaciones, ésta no es la dirección que nos permite hallar la verdadera solución al problema del nacimiento del movimiento. Tanto Graetz como Neumark han sido victimas de [a ilusión decimonónica de una concepción ilustrada de la religión. De este prejuicio Neumark extrajo conclusiones de gran alcance y se vio obligado a considerar la Cábala como el producto de un proceso racional y filosófico, no de un proceso religioso en el que actuaran factores de una naturaleza completamente diferente. Llegó al extremo de fundamentar con toda seriedad sus explicaciones en la extraña suposición de que en la literatura cabalística primitiva hubo textos de carácter programático llamados a ser <re- emplazados». por decirlo así, en el curso del desarrollo posterior. Una de las ironías de la investigación es el hecho de que precisamente el <Tratado sobre la emanación> (Massejet atsilut), que en su opinión cumple tal función programática, no fuese en modo alguno escrito en el siglo XII, como Neumark pensaba, sino a principios del siglo XFV, después de que el desarrollo de la Cábala española alcan- zara su máximo apogeo.'0 La investigación que sigue a continuación y las ideas que se expresan en ella se basan en un supuesto en sí mismo muy simple pero que no obstante nos conducirá a importantes conclusiones en cuestiones de detalle. El movimiento

cabalístico en el judaísmo no puede ser descrito de forma adecuada apelando a las categorías de la historia de la filosofía; sólo se explica en términos de la historia de la religión, con independencia de cuán íntima sea su conexión con la filosofía en un momento u otro. Muchos investigadores sólo han logrado oscurecer el hecho fundamental de que fueron motivos religiosos y no otros los que determinaron de un modo decisivo el desarrollo de la Cábala. incluso en su confrontación con la filosofía. Desde luego, la historia de la religión judía no transcurre en el vacío. Las revelaciones que, según la tradición. hizo el profeta Elías a los primeros cabalistas tienen un trasfondo histórico y una terminología específica en los que es legítimo indagar. Sin embargo. la historia de la filosofía no nos permitirá comprenderlos; ellos se desarrollaron en un humus histórico diferente y se originaron en círculos que no eran los de los filósofos. En esta investigación. no podemos perder nunca de vista esta simple pero importante verdad. Aquí apenas analizaremos el tipo de evidencias que Neumark adujo para su explicación del nacimiento de la Cábala y cuando lo hagamos será desde una perspectiva totalmente distinta. En su lugar nos ocuparemos de argumentos que en vano se buscarán en la obra de Graetz. El examen del orden cronológico correcto de los textos cabalísticos más antiguos y de las concepciones que en ellos es posible distinguir nos obliga a tomar un camino diferente. La historia de la terminología mística, que investigadores anteriores rechazaron en favor de ideas generales. ofrece los indicadores auténticos que deben orientar la investigación y tuvo un papel muy importante en la elaboración de las ideas que se exponen en las páginas siguientes.

2. EL SUR DE FRANCIA EN EL SIGLO XII. EL MOVIMIENTO CÁTARO: LOS JUDÍOS DEL LANGUEDOC

Las siguientes preguntas pueden servir de punto de partida natural para esta investigación: ¿bajo qué circunstancias irrumpe la Cábala a la luz de la historia, y cuál fue el carácter de la época en la que apreciamos por primera vez su presencia? En tanto fenómeno histórico dentro del judaísmo medieval, la Cábala surgió en Provenza o, para ser más precisos, en su parte oeste, conocida como el Languedoc. Y en este sentido el término «Provenza» se empleará en nuestro texto. De ahí se difundió en la primera mitad del siglo XIII a Aragón y Castilla en España, donde tuvo lugar su desarrollo más clásico. Constituye de este modo un fenómeno de la vida judía en el Occidente cristiano. No poseemos información histórica o testimonio directo de su existencia o difusión en las tierras del islam. Pero si tenemos una importante evidencia negativa. Abraham, el hijo de Maimónides, a diferencia de su padre tenía inclinaciones místicas, tal y como evidencia su obra Kifayat al 'abidin, que se conserva en lengua árabe y que ahora ha sido

parcialmente traducida al inglés bajo el título The High Ways to Perfection. Escribió entre 1220 y 1230 y es evidente que no conocía nada de la Cábala y que su fuente de iluminación y edificación lo constituyó el sufismo del islam. En relación con la adopción de rituales sufíes, lamenta que «Israel haya sido despojado de su gloria para que se conceda a los no judíos». El tesoro místico del islam había sido destinado en su origen a la gloria y posesión particular de Israel, pero se perdió -concepción ésta que vale la pena tener en cuenta-. Lo que atrajo del sufismo a su amigo Abraham el Hasid y le hizo adaptarlo al judaísmo fueron precisamente los motivos del misticismo teosófico y de la iluminación hasídica, también presentes en los círculos contemporáneos de hasidim y perushim en Provenza, aunque en su caso no produjo ningún resultado cabalístico.11 Tres o cuatro generaciones más tarde, la influencia cabalística empezó a hacerse sentir también en tierras musulmanas. En la España musulmana, la Cábala no tuvo ningún papel significativo antes de que alcanzara su máximo apogeo alrededor del 1300 aproximadamente. En nuestra investigación no prestaremos atención a la evolución de la Cábala después de su paso a España. Aquí hemos de analizar sólo la fase inicial de este proceso. Por otra parte, examinaremos lo más atentamente posible la forma que tuvo antes de su adopción y enseñanza por parte de Yitshac el Ciego, así como el carácter que adquirió en su círculo. ¿En qué medida podemos sacar conclusiones a posteriori respecto a fuentes más antiguas? Todo lo que sabemos de los primeros cabalistas y de sus círculos proviene del Languedoc. En ciudades como Lunel, Narbona, Posquieres, y tal vez también en Marsella, Toulouse y Arlés, encontramos a las primeras personalidades cabalistas conocidas. Sus discípulos transfirieron más tarde la tradición a España, donde se arraigó en localidades como Burgos, Gerona y Toledo, y desde donde se difundió a otras comunidades judías. Respecto a Yitshac el Ciego, así como a los círculos cabalísticos íntimamente relacionados con él, poseemos, a partir del examen de los manuscritos disponibles, el material suficiente y en modo alguno desdeñable que proporciona una base sólida para la investigación. Por otra parte, el problema del origen de la Cábala y de sus comienzos «prehistóricos», que nos remontan a Oriente, se mantiene en toda su complejidad. Requiere -como veremos en el próximo capítulo- un examen más atento y, a pesar de algunos resultados concretos, no podemos renunciar por completo a la fórmula de la hipótesis. El sur de Francia durante el período que aquí nos interesa -es decir, entre 1150 y 1220 era una región plagada de tensiones culturales y religiosas y uno de los centros principales de la cultura medieval. Para comprender el judaísmo de esta región. debemos considerarlo en el contexto de su medio y no contentarnos con los factores internos

activos en aquel momento. Provenza, y en particular el Languedoc, era la sede de una cultura feudal y cortés desarrollada. Allí se estableció un contacto íntimo (a través de canales que ya no son perceptibles o que sólo hoy serian objeto de una investigación rigurosa) entre la cultura islámica que penetraba desde España y el norte de Africa y la cultura caballeresca de la Edad Media cristiana. En esta región la poesía de los trovadores alcanzó su mayor florecimiento durante el mismo periodo. Pero, además, el sur de Francia fue un área caracterizada principalmente por fuertes tensiones religiosas sin paralelismo con otros lugares de la cultura cristiana. En este período, entre muchos círculos del Languedoc, sobre todo en el área que engloba Toulouse, Albi y Cárcasona, no prevalecía el cristianismo católico, sino la religión dualista de los cátaros o albigenses, cuyo carácter fundamental ha sido, y no sin razón, objeto de controversia. A juzgar por las formas externas cabría pensar que se trataba de una secta cristiana que intentaba oponerse a la corrupción del clero y de la sociedad contemporánea mediante ideales que se suponía que eran más o menos los del cristianismo primitivo. Una línea de pensamiento alternativa, que hoy cada vez se acepta más, sostiene que nos enfrentamos a una religión que, aunque utilizara algunas nociones cristianas, subvertía los propios fundamentos de la cristiandad. Esta era, sin duda, la opinión de los adversarios de esta poderosa herejía, que sólo quedó extirpada después de una larga y cruenta cruzada de la Inquisición que, como sabemos, surgió con el fin de reprimir a aquélla. También queda fuera de duda el hecho de que este movimiento no era autóctono del sur de Francia. Mantiene una relación directa con el movimiento de los bogomilistas búlgaros y sus predecesores dualistas. No obstante continúa siendo objeto de debate si hay algún tipo de filiación que se remonte al maniqueísmo (tal y como la Iglesia afirmaba) o si la enseñanza dualista y las formas específicas de organización de este neomaniqueísmo medieval proceden de otras fuentes. Otro problema difícil que aún se debe resolver es el de la posible supervivencia de influencias e ideas gnósticas, distintas a las del maniqueísmo, en la religión de los cátaros. No es tarea nuestra participar de esta discusión, que se ha reavivado con fuerza a causa de descubrimientos importantes en años recientes.12 No obstante la existencia de este movimiento religioso muy importante, de indudables tendencias anticatólicas, no puede ser sino muy importante para nuestra investigación. De igual manera, el judaísmo de Provenza disfrutó durante el siglo XII de un periodo extremadamente fructífero. Se desarrolló en un medio en el que la cristiandad católica en su forma ortodoxa tuvo que luchar por su simple supervivencia y donde había perdido gran parte de su influencia sobre amplios círculos de la clase feudal y caballeresca

dominante y sus portavoces culturales, así como de amplios estratos de campesinos y pastores. Sin embargo, los intentos más recientes (desde la aparición de la primera edición alemana del presente trabajo) por demostrar influencias cátaras directas sobre las fuentes primitivas de la Cábala no son convincentes.13 Este fue un fenómeno único en Europa occidental. Al parecer existió un vínculo estrecho entre los portavoces de la cultura secular -que alcanzó su cenit en la poesía lírica de los trovadores, aparentemente desprovista de tensiones religiosas- y este movimiento radical, que conmovió el corazón de las masas y atacó los fundamentos de la jerarquía y la autoridad de la Iglesia. Tolerado o incluso estimulado de manera activa por muchos de los grandes gobernantes feudales y la mayoría de barones, el movimiento se hizo fuerte; y se requirió la intervención del rey de Francia, que aquí perseguía sus propios intereses particulares, para que la cruzada contra los cátaros acabara en victoria y para quebrar la fuerza del movimiento. En el corazón de Occidente una secta, vinculada cuando menos por su estructura y es posible que también por su historia al mundo del gnosticismo y el maniqueísmo, fue capaz no sólo de estabíecerse, sino también de alcanzar casi una posición dominante en la sociedad. Las viejas cuestiones que una vez determinaron la fisonomía de la gnosis marcionita volvieron a salir a la superficie, demostrando su indestructible validez. Con varios niveles de radicalismo, los cátaros opusieron el Dios verdadero, creador de lo inteligible y el alma, a Satán, creador del mundo visible. En su propaganda. alimentada por un profundo pesimismo respecto a la creación visible, intentaban mostrar a los «perfectos» (perfecti) un camino que condujera a la liberación del alma. Resulta interesante observar, como más de un historiador de la cultura ha señalado, que el radicalismo sin compromisos de la secta construyó un puente más sólido para la cultura secular, orientada positivamente hacia la vida en este mundo, que el que había erigido la Iglesia católica con su sistema gradualista tan receptivo al compromiso. Estas relaciones dialécticas han atraído la atención de muchos observadores de la situación doméstica que entonces prevalecía en Provenza y puede que también aporten luz sobre los problemas asociados al surgimiento de la Cábala. Resulta perfectamente concebible que la influencia que ejerció un movimiento tan importante como el catarismo se reflejara en un fenómeno que, a primera vista, parece estar muy lejos de él. En aquella época, la herejía cátara no era. tal y como hemos visto, un asunto de conventículos cerrados. Toda la región estaba en un estado de conmoción. En las calles y mercados, los bonshommes -llamados perfecti, aquellos que eran capaces de tomar sobre si el yugo de las exigencias cátaras en toda su severidad y que de este modo servían como ejemplos vivientes- predicaban contra la corrupción del clero

católico, contra sus privilegios sociales y contra muchos dogmas de la Iglesia. Siguiendo la estela de Marción muchos de ellos ahondaban el abismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, considerándolos como revelaciones mutuamente excluyentes. Su antisemitismo metafísico no les impedía necesariamente participar en ocasiones en intercambios de ideas con los judíos que eran, al igual que ellos, adversarios del catolicismo.14 No obstante, resulta difícil juzgar cuánto hay de verdad en las acusaciones de algunos polemistas católicos del siglo XIII que reprochaban a los heréticos sus relaciones con los judios.15 Sin embargo, cuando se lee la interesante descripción del estado espiritual de la Provenza en aquel momento que expone Jean Giraud en el primer volumen de su importante Histoire de l'Inquisition au moyen áge,16 uno se convence de que es inconcebible que los judíos provenzales no hubiesen visto ni observado nada de la profunda agitación que estremecía la región. En Narbona y Toulouse, importantes centros judíos en aquella época, se produjeron disputas tormentosas y enfrentamientos constantes entre bandos hostiles. Precisamente en estas regiones hizo la Cábala su primera aparición. No obstante, hay que tomar en cuenta a este respecto que la herejía cátara no tuvo grandes puntos de apoyo en los centros judíos más importantes, como Narbona y Montpellier.17 Las comunidades judías del Languedoc, al menos sus capas más elevadas, habían alcanzado un alto nivel de desarrollo cultural. La persecución de las cruzadas no los había afectado. En Marsella, Lunel, Béziers, Narbona, Perpiñán, Carcasona y Toulouse, florecía el estudio de la Torá y el Talmud. Narbona, en particular, podía exhibir una gran tradición de estudios judíos que abarcaba varias generaciones. Incluso antes del surgimiento de la Cábala, desde el siglo XI, los últimos midrashim tuvieron su origen o fueron corregidos en esta ciudad o en localidades vecinas. Este fue el caso de amplios fragmentos del Midrash rabbá sobre Números, del Midrash Bereshit rabbatí del Midrash Tadshe, de particular interés desde el punto de vista de la historia de la religión. No sólo revelan una predilección particular por ideas próximas o que dan continuidad a las doctrinas esotéricas del Talmud en sus formas más antiguas, sino que algunos de sus autores, sobre todo los del Midrash Tadshe, estaban en conocimiento de fuentes literarias antiguas que ya no se conocían en ningún otro lugar. Así, se puede demostrar que el apócrifo Libro de los Jubileos ejerció una influencia significativa en el Midrash Tadshe, sin que hasta el presente hayamos podido determinar si el autor se basó en una tradición judía interna que ha dejado muy pocas huellas en Occidente o en fuentes cristianas.18 No obstante, resulta evidente que la producción agádica en el sur de Francia durante los siglos XI y XII, cuya sustancia se encuentra en estas obras, pudo servir de antesala al

desarrollo posterior de la Cábala. Aún no se ha esclarecido de forma precisa la contribución de estas generaciones más antiguas del Languedoc a la cultura religiosa del judaísmo. Incluso si factores internos actuaron de manera independiente, debemos, sin embargo, tomar en consideración que fueron apoyados y estimulados por otros grupos judíos. Los hilos de la tradición se extienden no sólo de Narbona al norte de Francia y las tierras del Rin, con sus importantes centros de producción judía, sino también -y en esto me parece que hay que insistir- a Oriente, con el que existían estrechas relaciones comerciales. ¿Y quién puede decir qué ideas o fragmentos de ideas, qué tipo de cuadernos o partes de éstos, fueron transportados a lo largo de estos caminos y canales, llevando consigo los vestigios de una antigua materia literaria? Podemos afirmar, en consecuencia, que la Cábala no surgió en un medio estancado, sino en uno lleno de conflictos y tensiones. Este tampoco era un medio atrasado respecto al desarrollo general del judaísmo. Abiertamente o de forma invisible había asimilado un rico bagaje de tradiciones.

3. LA DOCTRINA ESOTERICA DE LA CREACIÓN Y LA MERKABÁ EN EL JUDAÍSMO PRECABALÍSTICO: LA LITERATURA DE LAS HEJALOT Y EL GNOSTICISMO JUDÍO

Una vez llegados a este punto. debemos indagar en la situación del esoterismo y el misticismo judíos antes de que la Cábala hiciera su primera aparición en la Historia. Mencionamos anteriormente las antiguas especulaciones cosmogónicas de los talmudistas, así como su misticismo del trono. Anora es necesario determinar hasta qué punto la tradición judía del siglo XII conocía estas especulaciones y qué fuentes literarias u orales tenía a su disposición. Pues, como ya se ha señalado con independencia de la distancia que separa a estas ideas antiguas de la Cábala, esta última no sólo afirmaba ser la legítima sucesora de estas antiguas doctrinas esotéricas de la Creación y la Merkabá sino que pretendía que su doctrina representaba el verdadero contenido de aquéllas. También sobre este punto la investigación ha realizado progresos sustanciales durante la generación pasada. Hasta hace sólo unas décadas, la mayoría de los investigadores suponían. con la notable excepción de Moshé Gaster, que había que admitir dos fases de de sarrollo completamente diferentes. Por una parte. existieron entre los siglos 1 y III, sobre todo en los círculos de los talmudistas, dos disciplinas esotéricas de las que da fe el Mishná Haguigá 2,1, que se ocupaban de la Creación, bereshit, y del carro divino de Ezequiel i,Ia Merkabá. Poseemos alguna información dispersa y fragmentaria, en su mayor parte ininteligible, sobre estas doctrinas en algunos pasajes de la literatura talmúdica y en los midrashim antiguos.'9 Se creía que estas tradiciones habían más o

menos caído en el olvido y desaparecido. Por otra parte, en la época postalmúdica, durante el período gaónico (desde el siglo VII hasta principios del siglo XI>, una nueva oía mística parece que agitó el judaísmo, sobre todo en Babilonia, y estimuló una amplia literatura del misticismo de la Merkabá y textos afines. Esta literatura, según se aseveraba, sólo tenía en común con las antiguas doctrinas el nombre y cierto número de tradiciones talmúdicas de las cuales hacía un uso literario. Hoy podemos afirmar con certeza que esta separación, que sitúa al misticismo tardío de la Merkabá en los lindes del período de formación de la Cábala medieval, es insostenible. En otra parte he tratado ampliamente el misticismo de la Merkabá de la llamada literatura de las Hejalot, y he demostrado que una tradición genuina e inquebrantable vincula a estos escritos con la doctrina secreta del Talmud. Amplias partes de esta literatura corresponden aún al propio período talmúdico, y las ideas centrales de estos textos se remontan a los siglos 1 y II. De este modo se relacionan directamente con el periodo productivo durante el cual el judaísmo rabínico cristalizó en medio de un gran fermento religioso, se afianzó y prevaleció sobre otras corrientes dentro del judaísmo.20 Desde luego, estos textos, que en su forma actual pertenecen en parte al género de la pseudoepigrafía apocalíptica, no son siempre tan antiguos como pretenden. Pero incluso en estas adaptaciones tardías, los elementos tradicionales que subyacen a los mismos se remontan al periodo indicado. Los himnos místicos que se encuentran en algunos de los textos más importantes se remiten con toda certeza al siglo III, cuando menos. Aquí la propia forma literaria contradice la idea de una revisión posterior. Sin duda, las concepciones que expresan no se desarrollaron después y en realidad pueden pertenecer a un período muy anterior.21 Estos escritos contienen instrucciones para alcanzar la visión extática de las regiones celestiales de la Merkabá. Describen las peregrinaciones del extático por estas regiones: los siete cielos y los siete palacios o templos, las Hejalot, a través de los cuales viaja el místico de la Merkabá antes de llegar al trono de Dios. El viajero atraviesa por una serie de revelaciones relativas a las cosas celestiales y los secretos de la Creación, la jerarquía de los ángeles y las prácticas mágicas de la teurgia. Cuando ha ascendido hasta el nivel más alto, se sitúa ante el trono y contempla una visión de la figura mística de la divinidad, en el símbolo de la <semejanza> con la apariencia de un hombre, que el profeta Ezequiel pudo ver sobre el trono de la Merkabá. Allí recibe la revelación de <las medidas del cuerpo>, en hebreo Shi'ur comá, es decir, una descripción antropomórfica de la divinidad, que surge como el hombre primordial pero también como el amante del Cántar de los Cántares, junto con los nombres místicos de sus miembros. Ahora la época de este misticismo del Shi'ur comá,

que escandalizó a la conciencia «ilustrada» de siglos posteriores. se puede de- terminar con certeza. En contra de la opinión que prevaleció en cierto momento, hay que datarIo en el siglo II y no después.22 Está indudablemente asociado a la interpretación del Cántar de los Cántares como alegoria mística de la relación de Dios con Israel. Al igual que en los primeros días Dios se reveló a toda la comunidad de Israel, como aconteció durante el Exodo desde Egipto. cuando se manifestó de manera visible sobre su Merkabá (esta idea está atestiguada en interpretaciones midráshicas que se remontan sin duda a los tanaítas),23 así también se repite esta revelación en las relaciones entre Dios y el místico iniciado en los secretos de la Merkabá. Los fragmentos más importantes de estas descripciones transmitidas en el Shi'ur comá hacen referencia explícita a la representación del amante en muchos pasajes del Cántar de los Cántares. Esta representación confiere una apariencia bitlica a lo que evidentemente son misterios teosóficos cuyo sentido preciso y relaciones exactas aún se nos escapan. Apenas cabe dudar que aquí nos enfrentamos, en marcado contraste con la noción de un Dios sin imágenes e invisible que la tradición judía defendió con tanta energía, a una concepción que conoce la proyección de este Dios en tanto figura mística. En esta fi- gura se reveían, en la experiencia de una teofanía, la <Gran Gloria> o el <Gran Poder>, que algunos libros apócrifos y Apocalipsis judíos mencionan como la manifestación más elevada de Dios. Desde Iue go, esta Gloria o Poder no se identifican directamente con la esencia del propio Dios sino que más bien irradian desde él. Por el momento no es posible determinar con certeza hasta qué punto influencias foráneas derivadas de las especulaciones sobre el hombre primor- dial celestial actuaron sobre estas ideas, que al parecer sostuvieron incluso círculos estrictamente rabínicos. Por supuesto, los estímulos exteriores son perfectamente concebibles. Estos están ya demostrados en el caso del capítulo de la Merkabá, Ezequiel 1, para la época del propio profeta, y ciertamente no faltaban canales por los que influencias similares podían llegar a Palestina. Por otra parte, debemos tomar en cuenta mucho más seriamente la posibilidad de un desarrollo inmanente y de una transformación de esos impulsos que pudieron haber sido mucho más intensos de lo que en general se cree. El historiador de la religión está autorizado a considerar el misticismo de la Merkabá como una de las ramas judías del gnosticismo. 4 Con independencia de cuán raras sean las referencias a los mitos gnósticos en los textos existentes, o las especulaciones abstractas sobre los eones y sus mutuas relaciones, algunas características fundamentales del gnosticismo son congruentes con el tipo de misticismo que encontramos en los escritos de la Merkabá: la posesión de un conocimiento que no se puede adquirir

con los medios intelectuales acostumbrados sino sólo a través de la revelación y la iluminación mística; la posesión de una doctrina secreta relativa al orden de los mundos celestiales y a los medios litúrgico y teúrgico mágicos que permiten acceder al mismo. Según Anz,25 la doctrina central del gnosticismo consiste en instrucciones metódicas para el ascenso del alma desde la tierra, a través de las esferas de los planetas-ángeles hostiles y de los gobernantes del cosmos, hasta su morada divina. Incluso si, tomando en cuenta las investigaciones más recientes sobre el gnosticismo, no vamos tan lejos como Anz, sigue siendo verdad que estas ideas se aprobaron en el corazón de una disciplina esotérica dentro del judaísmo, y no sólo entre los herejes judíos, aunque el papel de los planetas ángeles paganos lo interpreten aquí otros arcontes. Estos arcontes amenazan al visionario extático a las puertas de los siete palacios celestiales y -en compíeta armonía con las doctrinas de diversos escritos gnósticos del mismo periodo-sólo se íes puede superar y obligar a ceder el paso cuando se íes muestra un <sello> mágico por medio del recitado de himnos, oraciones, etc. Aún se puede identificar la relación con los escritos apocalípticos judíos tardíos, cuyas ideas establecen evidentemente una transición plausible tanto hacia el gnosticismo monoteísta judío como al gnosticismo herético que tendía hacia el dualismo.26 En la especulación del Shi 'ur comá, la figura mística se sitúa sobre el trono como el creador del mundo, yotser BeresIi it; desde su manto cósmico, del que se había con frecuencia, ilumina las estrellas y el firmamento.27 Pero esta representación del demiurgo procede de una concepción totalmente monoteísta y carece por completo del carácter herético y antinómico que adopta cuando el Dios Creador se opone al verdadero Dios. Aquí el trono de Dios es, en la terminología judía, la morada del alma; allí culmina el ascenso del extático. El mundo de la Merkabá al que desciende está estrechamente relacionado con el mundo del pleroma de los textos gnósticos griegos. Sin embargo, en lugar de los conceptos abstractos que personifican los eones, nos encontramos con las entidades del mundo del trono tal y como el libro de Ezequiel las legó a la tradición. Al mismo tiempo, existen contactos directos entre estos textos del gnosticismo de la Merkabá y el mundo sincrético de los papiros mágicos. Poseemos textos hebreos de la Merkabá que se leen como si pertenecieran a la literatura de los papiros mágicos.28 Las fronteras, al menos en lo que respecta al judaísmo, no estaban tan bien definidas como pretenden muchos autores recientes que escriben sobre gnosticismo, empeñados en diferenciar el gnosticismo cristiano y la magia sincrética que es objeto de discusión. No tenemos razones para pensar que esta teosofía gnóstica aún poseyera impulsos creativos de un carácter decisivo después del siglo III. El desarrollo fructífero de estas ideas aconteció

en tierras palestinas, como prueba el análisis de los textos de las Hejalot. En una época posterior, encontramos tanto en Palestina como en Babilonia elaboraciones literarias de esta antigua materia, algunas de las cuales se metamorfosean en tratados edificantes. Pero no encontramos ya ninguna idea nueva. La realización práctica de estos viajes celestiales del alma y la ivisión de la Merkabá>, seffiyat merkabá, se mantuvo también en el período postalmúdico. y relatos dispersos relativos a prácticas de este tipo. que de ningún modo han de ser considerados como meras leyendas. han llegado hasta nosotros procedentes de Francia y Alemania en una época tan tardía como los siglos XII y XIII.29 Estos textos antiguos. ampliados con toda suerte de añadidos posteriores. eran conocidos durante la Edad Media como <Hejalot Mayores», <Hejalot Menores», Shi'ur comá, Libro de la Merkabá y otros títulos, así como en versiones diferentes, de acuerdo con la forma que recibieron en el periodo talmúdico tardío y en los comienzos de la época postalmúdica. Se íes consideraba antiguos párrafos esotéricos de la Mishná, y en los sobrescritos de los manuscritos más antiguos se íes designa en varias ocasiones como <hajalot relativas a las Hejalot».30 Gozaban de gran autoridad y en modo alguno eran sospechosos de herejía. En Oriente, tal y como demuestran muchos fragmentos en la Guenizá de El Cairo, pero también en Italia, España, Francia y Alemania, se tuvo conocimiento de manuscritos de es- tos textos y de la literatura teúrgica correspondiente.31 En el siglo XII, textos de este tipo circulaban precisamente entre los círculos de estudiosos, donde los consideraban auténticos documentos de las antiguas doctrinas esotéricas.32 Era por lo tanto de esperar que los cabalistas primitivos intentaran establecer una relación con tradiciones que gozaban de tan alta estima.

4. EL LIBRO DE LA CREACIÓN

Aparte de estos monumentos literarios de la gnosis de la Merkabá, hubo otro texto extremadamente curioso, que tuvo una amplia circulación en la Edad Media y ejerció una gran influencia en muchas regiones y en círculos diversos: el Libro de la Creación, Sofer Yetsirá. Respecto al origen y procedencia espiritual de esta obra, que abarca sólo unas pocas páginas, se han expresado opiniones divergentes, aunque hasta la fecha ha sido imposible llegar a conclusiones seguras y definitivas.33 Esta incertidumbre se refleja también en los diversos datos estimados de su fecha de composición. que fluctúa desde el siglo II al VI. Esta breve obra se menciona también en los manuscritos más antiguos como una colección de «Hejalot sobre la Creación», y no es del todo imposible que en el Talmud se refieran a ella con este nombre. En las dos versiones diferentes que han llegado hasta nosotros se divide en capítulos. cuyos párrafos individuales fueron

igualmente considerados, por parte de la tradición me dieval, como mishnaicos.34 El libro contiene un discurso muy compacto sobre cosmogonía y cosmología. El carácter farragoso de muchas sentencias, sobre todo en el primer capítulo, contrasta de manera extraña con la forma lacónica en la que se exponen las concepciones fundamentales y el esquema cosmológico. El autor quiso. sin duda, armonizar sus propias ideas, en las que se nota una clara influencia de fuentes griegas. con las disciplinas talmúdicas relativas a la doctrina de la Creación y de la Merkabá, y en el cumplimiento de esta empresa encontramos por vez primera reinterpretaciones especulativas de concepciones de la Merkabá. Los intentos de algunos estudiosos por hacer de este libro una suerte de manual para escolares35 o un tratado de gramática sobre la estructura y gramática de la lengua hebrea36 no se pueden tomar en serio. Los estrechos vínculos que mantiene el libro con las especulaciones judías relativas a la sabiduría divina, hojmó o Sofía, resultan evidentes desde la primera oración: <[antecede una serie de epítetos bitlicos de Dios] ordenó [formó] y creó el Univer- so como treinta y dos misteriosos senderos de sabiduria>.37 Estos treinta y dos senderos de la Sofía son los diez números primordiales, que se analizan en el primer capítulo, y las veintidós consonantes del alfabeto hebreo, que se describen de forma general en el capítulo 2 y más particularmente en los capítulos siguientes como elementos y sillares del cosmos. Los <senderos de la Sofía> son por lo tanto fuerzas fundamentales que emanan de ella o en las que ella se manifiesta. Son, como en la antigua concepción de la propia Sofía, los instrumentos de la Creación. En ella, o a través de ella-la preposición hebrea permite ambas traducciones- Dios, el dueño de la Sofía, <grabó> la Creación. El simbolismo del número treinta y dos reaparece también en algunos documentos gnósticos cristianos,38 pero al parecer en este texto se planteó por primera vez y de la manera más natural. No obstante, hay que hacer mención a Agrippa von Nettesheim, quien nos informa (De occulta philosophia 2,15) de que para los pitagóricos el treinta y dos era el número de la rectitud a causa de su casi infinita divisibilidad. Más recientemente, Nicholas 5ed39 ha analizado en un notable ensayo la relación entre el simbolismo del Libro Yetsiró con el samaritano Memar de Marcá. A los diez números primordiales se íes denomina sefirot -un sustantivo hebreo que surge aquí por primera vez y que no guarda relación con la palabra griega sphaira, sino que se deriva de un verbo hebreo que significa <contar>-. Un análisis de los textos cabalísticos más antiguos no confirma la opinión de Steinschneider (Maihematib bei den Juden [Hildesheim, 1965], pág. 148) de que el término original adquirió su sentido específico cabalístico como resultado de la similitud con la palabra griega. Al introducir un término nuevo, sefirá,

en lugar del habitual mispar, el autor parece indicar que no se trata simplemente de una cuestión de números ordinarios, sino de los principios metafísicos del universo o de estadios de la creación del mundo. La posibilidad de que el término se refiera a emanaciones del propio Dios se puede excluir en vista tanto del redactado como del contexto; sólo una reinterpretación posterior puede leerlo en este sentido. Cada uno de estos números primordiales se asocia a una categoría concreta de la creación, y sin duda las cuatro primeras sefirot emanan unas de otras. La primera es el pneuma del Dios vivo, ruah elohim hayyim (el libro continúa utilizando la palabra ruah en el triple sentido de aliento, aire y espíritu). DeI ruah procede, por via de condensación, por decirlo así, el <aliento del aliento>, esto es, el elemento primordial del aire, que en capítulos posteriores se identifica con el éter, que se divide en material e inmaterial. La idea de un <éter inmaterial>, asir she 'eno nitpas, al igual que otros neologismos hebreos en el libro, parece corresponder a concepciones griegas. DeI aire primordial proceden el agua y el fuego, la tercera y la cuarta sefirot. DeI aire primordial Dios creó las veintidós letras, del fuego, el Trono de la Gloria y las huestes de ángeles.40 La naturaleza de esta creación secundaria no esta suficientemente clara, pues el sentido terminológico preciso que el autor confiere a los verbos haqaq y hasab, que pertenecen al vocabulario de la arquitectura, se puede interpretar de diferentes maneras. No utiliza la palabra hebrea que significa <crear>, sino palabras que significan grabar (¿para definir los contornos o la forma?) y <tallar>, al modo en que uno talla la piedra en una roca. El autor omite el elemento aristotélico de la tierra como elemento primordial. Las seis últimas sefirot se definen de un modo completamente distinto; representan las seis dimensiones del espacio, aunque no se afirma expresamente que emanen de los elementos anteriores. Sin embargo, se dice de la totalidad de estas sefirot que su principio y final estaban conectados entre sí y se fusionaban el uno con el otro. La década primordial constituye de este modo una unidad -aunque su naturaleza no esté lo suficientemente definida- pero de ningún modo es idéntica a la deidad. El autor, sin duda intencionadamente, emplea expresiones que tomó prestadas de las hayyot, los animales que portan el trono en la visión de Ezequiel de la Merkabá. Hayyot significa literalmente <seres vivos> y de las sefirot se podría decir que son los <seres numéricos vivos> pero, aun así, criaturas: <Diez sefirot inefables. Su contemplación es como la aparición del relámpago41 y su fin no tiene límite. Su verbo está en ellas en un movimiento incesante de ida y vuelta. A su palabra persiguen como un torbellino y ante su trono se prosternan> (I,6). Son la <profundidad> de todas las cosas:42 <Diez sefirot inefables. Sus dimensiones son diez y no tienen límites: profundidad primera y

profundidad última; profundidad del bien y profundidad del mal; profundidad inferior y profundidad superior; profundidad del Oriente y profundidad del Occidente; profundidad del Norte y profundidad del Sur. El Señor único, el Rey fiel domina sobre todas las residencias de Su Santidad hasta las eternidades de la eternidad> (I,5). El hecho de que la teoría de la significación de las veintidós consonantes como elementos fundamentales de todas las criaturas43 del segundo capítulo se contradiga con el primer capítulo44 ha llevado a algunos estudiosos (por ejemplo. a Louis Ginzberg) a atribuir al autor la concepción de una suerte de doble creación: una ideal y pura producida por medio de las sefirot, que se conciben de una manera totalmente ideal y abstracta; la otra efectuada mediante los elementos interrelacionados del discurso. Según ciertas opiniones, la oscura palabra belimó, que siempre acompaña a la palabra sefirot, es simplemente un compuesto de belí mah sin nada, no actual, ideal . No obstante, juzgándolo por el sentido literal, parecería que quiere decir <encerrado», es decir, encerrado dentro de sí mismo. Me inclino a creer que aquí hay también un término griego aún no identificado que subyace a la expresión. El texto no ofrece una exposición detallada de las relaciones entre las sefirot y las letras, y aquéllas no se vuelven a mencionar. Mientras que la especulación numérico-mística sobre las sefirot tiene, probablemente, su origen en fuentes neopitagóricas - Nicómaco de Gerasa, el celebrado autor de una aritmología mística, que vivió alrededor del siglo í d.C., procedía de Palestina, más al este del Jordán-la idea de letras <mediante las cuales se crearon el cielo y la tierra> pudo muy bien provenir de dentro del propio judaísmo. En la primera mitad del siglo III encontramos una exposición del amora babilonio, Rab, original de Palestina.45 Resulta perfectamente concebible que las dos teorías originalmente distintas se fusionaran o yuxtapusieran en las doctrinas del autor relativas a los treinta y dos caminos. El diapasón de ideas se adapta bien a la Palestina de los siglos II y III y a sus inmediaciones.46 Toda la realidad se constituye en los tres niveles del cosmos -el mundo, el tiempo y el cuerpo humano, que son los reinos fundamentales de todo ser-47 y nace a través de la combinación de las veintidós consonantes y en particular por medio de las <231 puertas»,48 esto es, las combinaciones de letras en tres grupos de a dos (el autor al parecer era de la opinión que las raíces de la lengua hebrea se basaban no en tres sino en dos consonantes). Entre los tres reinos existen correlaciones precisas, que sin duda también expresan relaciones de simpatía. Las veintidós consonantes se dividen en tres grupos, según el peculiar sistema fonético del autor. El primero contiene las tres <matrices»,49 W, M, A; shin, mem, ólef Estas a su vez se corresponden con los tres elementos que se deducen en el primer capitulo en relación con las

sefirot -éter, agua y fuego- y de éstos nace el resto. Estas tres letras encuentran también su paralelismo en las tres estaciones del año (¡de nuevo según una antigua división griega!) y en las tres partes del cuerpo: cabeza, torso y estómago.50 El segundo grupo consiste en las siete <consonantes dobles>, que en la fonética del autor tienen dos sonidos diferentes.51 Corresponden, sobre todo, a los siete planetas, los siete cielos, los siete días de la semana y los siete orificios del cuerpo. Al mismo tiempo, las siete contradicciones fundamentales en la vida del hombre: la vida y la muerte, la sabiduría y la locura, la riqueza y la pobreza, la belleza y la fealdad, la siembra y la devastación, la dominación y la servidumbre. A éstas corresponden, además, las seis direcciones del cielo y el Templo en el centro del mundo que las sostiene a todas ellas (4,1-4). Las doce consonantes <simples» restantes corresponden a las doce actividades fundamentales del hombre, a los signos del zodíaco,52 los doce meses y los doce miembros fundamentales del cuerpo humano (los <líderes>); la combinación de todos estos elementos contiene la raíz de todas las cosas y el bien y el mal, <el placer y la pena» ('oneg y nega, con las mismas consonantes) que tienen su origen en el mismo proceso, sólo que según una disposición distinta de los elementos (2,4).

Esta cosmogonía y cosmología, basada en el misticismo del lenguaje, reveía su relación con ideas astrológicas. Caminos directos conducen desde ellas a la concepción mágica del poder creativo y milagroso de las letras y las palabras. No es ningún absurdo imaginar que nuestro texto no sólo perseguía fines teóricos, sino que también estaba destinado a un uso taumatúrgico. Así lo entendió, al menos en parte, la tradición de la Temprana Edad Media y no seria erróneo, en este caso, establecer una conexión entre nuestro texto (o su prototipo) y la historia de los dos maestros del Talmud, rabí Hanina y rabí Oshayá, quienes estudiaban cada viernes las «Hejalot relativas a la Creación» y por medio de ellas crearon un becerro que luego comieron.53 También se relaciona con la magia del misticismo del lenguaje la idea del autor de que las seis dimensiones del cielo están «selladas» (1.13) con seis combinaciones de <Su gran nombre Yaho> (hebreo YHV). Estas tres consonantes, que en hebreo se utilizan como matres lectionis para las vocales i, a y o. que no se escriben, componen el nombre divino de Yaho, que contiene las tres consonantes del nombre de cuatro letras de Dios, YHVH, así como la forma Yao, que se incluyó en los documentos del sincretismo he lenista en los que sus combinaciones tuvieron igualmente un papel.54 El autor aún desconocía los signos que más tarde se desarrollaron para designar las vocales. Las ideas relativas al nombre Yaho o Yao sugieren analogías

importantes. En el sistema del gnóstico Valentín, Iao es el nombre secreto con el que Horos (¡literalmente, el límite, la limitación!) aleja del mundo del pleroma a la Sofía-Ajamot que busca a Cristo. ¿Acaso no constituye el cosmos (en tanto distinto del pleroma), sellado mediante las seis combinaciones de Yao en el Libro Yetsirá, una suerte de analogía monoteísta, tal vez incluso inspirada en intenciones polémicas. de este mito valentiniano? En otro texto que muestra un claro carácter de sincretismo judío. también encontramos el nombre de Iao como invocación que consolida al mundo en sus límites, una perfecta analogía del sellado en el Yetsiró: en la cosmología del papiro mágico de Leiden, la tierra, con la serpiente pitea enroscada, surge «y se empina con fuerza. Pero el polo del cielo se mantiene firme, aunque corre el riesgo de ser golpeado por ella. Entonces el dios dijo: "¡Iao", y todo se estableció y apareció un gran dios, el más grande, quien dispuso lo que había sido antes en el mundo y lo que será y todo en el reino de las alturas fue ordenado». El nombre Iao surge otra vez como uno de los nombres de este dios supremo.55 Es muy difícil no sospechar aquí una relación entre las

concepciones judías y las del gnosticismo y el sincretismo. Este <sellado> de la Creación mediante los nombres divinos pertenece al viejo repertorio de ideas de la gnosis de la Merkabá, tal y como testimonia el capítulo 9 de las <Hejalot Mayores>. Lo que se dice enbro de la Creación de las <seis direcciones> del espacio se dice aquí de los <órdenes de la Creación> y. en consecuencia, del cosmos en general, cuya preservación. dentro de las disposiciones establecidas, sidré Bereshit, se debe a que está <sellado» con el gran nombre de Dios.

He desarrollado aquí brevemente algunos de los conceptos fundamentales del Libro Yeisirá porque son de una importancia esencial para la comprensión de lo que sigue y porque este libro lo leyeron más adelante los cabalistas como un vademécum para la Cábala. En contraste con interpretaciones posteriores. el encanto particular de este texto reside en las imágenes frecuentemente felices y siempre vÑidas y en la plenitud de sentido que confiere a la mayoría de los conceptos creados para expresas abstracciones. El autor encuentra denominaciones concretas y apropiadas para nociones que, hasta entonces, la lengua hebrea no sabia cómo traducir en términos adecuados.

Que no haya logrado su propósito en algunos puntos y que sus imágenes a veces nos resulten oscuras -lo cual anima a su posterior reinterpretación- es un signo claro de lo difícil de sus intentos y de la energía con la que los acometió. La manera enigmática y solemne de

hablar característica del libro hizo posible que tanto los filósofos judíos como los cabalistas de la Edad Media apelaran a su autoridad. Saadya. en el primer (aunque ciertamente no el más antiguo) comentario existente, hizo una interpretación de él alrededor del año 933 conforme a la filosofía de la doctrina de la Creación y su teología judía en general. Desde entonces se escribió una serie más o menos compíeta de minuciosos comentarios hebreos y árabes hasta los siglos XIII y XIV. Cada uno halló en el libro aproximadamente lo que buscaba y el hecho de que Yehudá Haleví le dedicara una amplia atención, casi todo un comentario. en el tratado cuarto de su obra filosófica y teológica principal, Sefer ha-kuzari (alrededor de 1130), puede servir de indicio de la gran autoridad de que disfrutó el Iibro.sá

Pero al mismo tiempo este texto siguió siendo influyente en círculos completamente diferentes, aquellos que veían en su teoria del lenguaje una suerte de fundamento de la magia, o aquellos para los cuales la doctrina del libro incluía elementos auténticos de la gnosis y la cosmogonia de la Merkabá. El Libro Yetsiró fue objeto de estudio en las escuelas de los sabios de Narbona, así como entre los rabinos franceses de la escuela de los tosafistas y los hasidim alemanes del mismo periodo. Nos han llegado muchos comentarios de estos círculos que, por lo general, sentian aversión hacia la especulación fílosófica.57 Ofrecen analogías notables por no decir otra cosa con el giro que los cabalistas imprimieron a la doctrina de las sefirot. No se puede determinar con certeza hasta qué punto el estudio del Libro Yeisiró fue considerado en estos círculos como una disciplina esotérica propiamente dicha. Tal vez podríamos considerar que este texto se sitúa en los límites del esoterismo, en parte dentro de él, pero en parte trascendiéndolo.

5. LOS DOCUMENTOS MAS ANTIGUOS RELATIVOS AL SURGIMIENTO DE LA CABALA Y LA PUBLICACIÓN DEL LIBRO BAHIR

En las páginas anteriores caracterizamos las circunstancias históricas en las que la Cábala surgió e intentamos hacer un relato del tipo de material literario que. procedente de una tradición más antigua, se pudo conocer en aquella época. Anora estamos en condiciones de abordar la otra cuestión relativa al tipo de información del que disponemos sobre los estadios iniciales de la Cábala y su aparición entre los judíos de Provenza. Poseemos dos tipos de referencias: las que suministran los propios cabalistas y las que proceden de sus adversarios. Desde luego. sólo una muy pequeña parte de estos relatos se ha preservado, pero incluso lo poco que tenemos es de gran importancia. El primer tipo de informe se remonta a las tradiciones

conservadas en la tercera generación de discípulos españoles de los cabalistas de Provenza. Sus relatos resaltan la inspiración mística, es decir, la <aparición del Espíritu Santo>, en una de las familias más distinguidas que representaban la cultura rabínica de la judería provenzal. Estas fuentes nombran algunas personalidades históricas a las que. según se dice, se íes reveló el propio profeta Elías (guiluy Eliyahu); es decir, que fueron los receptores de los misterios celestiales hasta entonces desconocidos para la tradición anterior, y que llegaron a elIos en forma de revelaciones desde arriba. Estas revelaciones pudieron haber tenido un carácter puramente visionario, o haber sido experiencias de iluminación acaecidas en estado de contemplación. En otro lugar he expresado mi opinión sobre el sentido de esta categoria de guiluy Eliyahu,58 que es de una importancia conside rable para la comprensión de la relación entie la autoridad religiosa y el misticismo en el judaísmo. El profeta Elías es, para el judaísmo rabínico, el guardián de la tradición sagrada. Al final, con la llegada del Mesías será quien instaure la armonía entre las opiniones divergentes de los maestros de la Torá. Al hombre piadoso se le revela en varias ocasiones en el mercado, el camino y la casa. A su instrucción se le atribuyen tradiciones importantes del Talmud e incluso toda una obra del Midrash,59 Está presente siempre que se admite a un niño en la Alianza de Abraham -esto es, cuando se establece la conexión sacral entre las generaciones por medio de la circuncisión-. No sólo lo ven los místicos; se le puede revelar tanto al simple judío que sufre como al perfecto que lleva una vida de santidad y estudio. Al igual que los zelotes de Dios en la Biblia, él es el garante de la tradición. El, como he escrito, <no es el tipo de figura de la que se pueda suponer que comunicará o revelará cualquier cosa que esté en contradicción fundamental con esta tradición».60 En la conciencia del fiel, por lo tanto, una tradición que haya sido reconocida como procedente del profeta Elías se convierte en parte del cuerpo fundamental de la tradición judía, incluso si aporta algo nuevo, y se sitúa por encima de cualquier sospecha de influencia foránea o de actitud herética. No sorprende, en consecuencia, que en momentos decisivos de la historia del misticismo judío precisamente en las épocas en que surgía algo nuevo- se hicieran referencias constantes a las revelaciones del profeta Elías. Entendida en este sentido, la <tradición» incluía no sólo lo que se transmitía en la tierra y a través de la historia, sino también lo que se recibía desde la «academia celestial». En la literatura que se ha conservado, estas tradiciones relativas a la revelación del profeta Elias entre los primeros cabalistas aparecen por primera vez alrededor del año 1300, aunque todo indica que proceden de un repertorio sólido de material tradicional que se remonta a los primeros cabalistas españoles. Se hallan en los escritos de varios discípulos de Shelomó

ibn Adret, y reproducen ampliamente tradiciones cabalísticas como las que se enseñaban en su escuela de Barcelona entrer 1270 y 1310. Ibn Adret fue el discípulo más importante de Moshé ben Nahmán (Nahmánides), quien, tal y como veremos, aún mantuvo contactos con los maestros cabalistas de Pro- venza, y que representa a la escuela cabalística de Gerona. No hay ninguna razón que nos permita dudar que ésta es la tradición que tenemos ante nosotros. Estas fuentes afirman que tuvieron revelaciones de este tipo tres o cuatro hombres prominentes de la Provenza: Abraham ben Yitshac (m. alrededor de 1179), presidente de la corte rabínica (en hebreo ab bet-aín) y maestro de una escuela en Narbona; su yerno Abraham ben David de Posquieres (m. 1198); su colega, Ya'cob ha-Nazir (el Nazarita); así como, por último, el hijo de Abraham ben David, quien fue conocido como Yitshac el Ciego. Este último vivió al parecer entre 1232 y 1236 en Posquieres o Narbona. Las tradiciones difieren en cuestiones de detalle.61 Según algunos. rabí David, el padre de rabí Abraham ben David (conocido en la literatura hebrea por el acrónimo Rabad) y no Abraham ben Yitshac, su suegro, fue el pri mero en recibir la Cábala. Albeck supone que Yitshac el Ciego fue el hijo y no el nieto de Abralíam ben Yitshac, pero el análisis de las fuentes más antiguas no confírma esta suposición.62 Alrededor de estos eruditos, pero en particular alrededor de Yitshac el Ciego, cristalizaron los grupos más antiguos de cabalistas provenzales que aún estamos en condiciones de identificar. Los discípulos de Rabad y su hijo, llegados de España para estudiar en las academias talmúdicas de la Provenza, fueron los agentes principales de su paso a España y de su difusión en ese país. No hay nada que nos permita suponer que la Cábala, en el sentido preciso del término, llegase a ser conocida en España por otro canal distinto de éste, o mediante algún camino paralelo que señala a Provenza. Aquí, desde luego, debemos preguntar cuál era el significado de la palabra Cábala en aquel momento para los círculos de los propios cabalistas. Cábala es una palabra bastante común en el hebreo rabínico: significa simplemente <tradición». En el Talmud sirve para designar las partes que no pertenecen al Pentateuco de la Biblia hebrea. Más tarde se le dio a cada tradición este nombre sin que implicase ningún matiz místico. Que el filósofo Shelomó ibn Gabirol ya la empleó en el sentido que adquiriría entre los cabalistas es un supuesto muy difundido pero completamente falso.63 Tiene muy poco que ver con la palabra aramea quibla. <amuleto>.64 Todavía varias generaciones después los cabalistas españoles conocían muy bien cuál era la noción original que sus predecesores tenían en mente cuando empleaban la palabra Cábala. En fecha tan tardía como el año 1330, Meir ben Shelomó ibn Sahula, un discipulo de Shelomó ibn Adret, se expresó clara y directamente sobre el origen y sentido de esta nueva

disciplina. <Nos incumbe -escribe en el prefacio a su comentario sobre el Libro Yetsirá- explorar todas esas cosas según la medida de nuestro entendimiento. y seguir. en lo que las concierne, el camino de aquellos que. en nuestra generación y en las precedentes, han sido llamados cabalistas durante doscientos años, mecubbalim. y ellos denominaron Cábala a la ciencia de las diez sefirot y a algunas razones de los mandamientos bíbIicos].»66 Se infiere, pues. que a ojos de estos cabalistas la nueva concepción teosófica de Dios, basada en la doctrina de las diez sefirot del Libro Yetsirá, así como las razones místicas fundadas en esta doctrina para ciertos preceptos rituales de la Torá, constituye el contenido de la Cábala. Según la propia opinión del autor, esta enseñanza no es de ningún modo antigua; no se remonta a muchos siglos. Más bien tiene aproximadamente doscientos años de antigüedad. lo que nos hace re gresar a su fase inicial, al período de las revelaciones del profeta Elías -esto es, a Provenza, hacia mediados del siglo XIII-. La secuencia de tradiciones cabalísticas que contiene los nombres antes mencionados concuerda peifectamente con esta tradición. Hay que constatar también, que la clara conciencia que tiene este cabalista posterior de la relativa juventud de la Cábala no le impide consideraría un camino hacia el conocimiento que <nos incumbe a nosotros> seguir. La segunda categoria de fuentes a nuestra disposición no menciona individuos, ni la manifestación del Espíritu Santo o del profeta Elías en las academias de importantes fíguras rabínicas. Concierne más bien a la publicación de un libro cabalístico que llegó a manos de los eruditos que hemos nombrado o a algunos colegas provenza- íes desconocidos para nosotros. Este documento literario, el más antiguo de la Cábala si se entiende el término tal y como ibn Sahula lo defíne, es el Libro Bahir, también llamado, a causa del maestro de la Mishná del siglo II nombrado en las palabras introductorias del texto, el <Midrash de rabí Nehunyá ben Hacaná». El título Bahir, <esplendente>, está tomado del primer versículo bíblico (Job 37,21> citado en el texto, cuya interpretación se atribuye a este rabino: <Mas ahora ya no se puede mirar la luz esplendente en los cielos>. Los ca- balistas no dicen que este libro haya sido rev'eíado por el profeta Elías a los eruditos antes mencionados o a cualquiera de sus colegas des- conocidos. Según ellos, se trata de un documento autónomo independiente de estas revelaciones. Un análisis más atento del libro probaría que en este punto su juicio era el correcto. Pues el contenido de la nueva tradición especulativa derivada de los mencionados receptores de las iluminaciones místicas está lejos de ser simplemente idéntico al contenido del Libro Bahir.

Respecto al origen, contamos con el testimonio del cabalista español

Yitshac ben Ya'cob Cohen de Soria (alrededor de 1260-1270), quien en el curso de sus viajes cabalísticos en busca de antiguas tradiciones también residió un periodo prolongado en Provenza y sin duda reprodujo la tradición que escuchó a los cabalistas de Narbona, ArIés y otros lugares. La obra que incluía originalmente este testimonio no se ha conservado, pero un cabalista muy fiable que escribía cien años más tarde aún la tenía ante sí. El autor en cuestión, Shemtob ben Shemtob, citó muchos pasajes de este libro, textos cuyos contenidos se corresponden con los de otros escritos que se pueden atribuir con certeza a Yitshac Cohen.66 Este último escribe: <De las referencias [cabalísticas] que ellos [los sabios antiguos] mencionan en las aggadot, en el Talmud y en los midrashim, ésta es la mayor y más importante entre los cabalistas, aquellos hombres dotados de discernimiento que penetraron en las profundidades de la Biblia y el TaImud67 y eran experimentados en las profundidades del gran mar [el Talmud]; y éste es el Libro Bah ir, el cual también es designado,68 particularmente, con el término "Yerushalmi" [es decir, como una fuente palestina]. Éste es el libro, más precioso que el oro, que Rabí Nehunyá ben Haqqaná reveló a través de referencias veladas y misteriosas a aquellos "dotados de discernimiento" [esto es, a los místicos] de Israel, el grupo de sabios y la academia de hombres ancianos y piadosos. Y este libro llegó desde Palestina a los sabios y hasidim antiguos, los cabalistas en Germania [Alíemannia], y desde allí Ilegó 69 a manos de algunos sabios antiguos y eminentes entre los rabinos de Provenza, quienes andaban en busca de todo tipo de ciencia secre ta,70 poseedores de un conocimiento superior.71 No obstante ellos sólo vieron una parte del mismo y no todo el libro, pues hasta ellos no llegó el texto completo. En cualquier caso, íes llegó desde una tierra distante, fuese desde Palestina u otra parte. por mediación de sabios ancianos y cabalistas santos, que poseían una tradición bien ordenada [Cábala] que íes habían transmitido oralmente sus padres y antepasados». El testimonio resulta notable y veremos más tarde que al menos en sus partes esenciales no ha sido fabricado. No obstante debemos trazar una distinción clara entre las afírmaciones muy específícas relativas al origen del Libro Bahir y su aparición en Provenza, y las aseveraciones de carácter más general de que los cabalistas habían sido los guardianes de una tradición inmemorial transmitida de <boca en boca> a través de generaciones. La creencia en estas largas cadenas de tradición era parte integral no sólo de la coinmunis opinio cabalística, sino también de la tradición hasidica en Alemania. En lo que respecta a esta última, poseemos ejemplos de cadenas completas de nombres, cuyo carácter ficticio está fuera de toda duda.72 Para nuestro propósito. reviste una importancia particular el hecho de que Yitshac Cohen no afirma de ningún modo la

existencia de una cadena ininterrumpida de tradición oral entre los sabios de Provenza y los círculos antiguos donde se dice que la Cábala tuvo su origen. Por el contrario, declara expresamente que el libro llegó hasta ellos enforma escrita <desde una tierra distante, fuese Palestina o más allá>. Sólo aquellos hombres, que permanecen en al anonimato, que trajeron o enviaron el libro a Provenza, estaban en posesión de la Cábala que íes habían transmitido sus padres. una aseveración que. como hemos hecho notar, era una formalidad estricta y que se corresponde con lo que los cabalistas consideraban una buena costumbre. El relato de Yitshac Cohen sobre las fuentes antiguas de donde provino la Cábala se debe contrastar ahora con el testimonio completamente diferente de un temprano adversario de los cabalistas. Meir ben Shim'ón, un contemporáneo de Yitshac el Ciego, se inclina más bien a atribuir el libro a autores de su propia época y su testimonio es de gran importancia para nosotros. Fue un adversario enérgico de la Cábala que en su época se dilundía por Provenza. En una epístola que incorpora a su obra apologética anticristiana Mil hemet mitsvá, alrededor de 1230-1235, se manifiesta con mucha dureza <contra aquellos que bíasleman de Dios y de los sabios que siguen los caminos de la Torá pura y temen a Dios, mientras que ellos mismos son sabios ante sus propios ojos, inventan cosas de su propia imaginación, se inclinan hacia opiniones heréticas y se imaginan que pueden probar sus opiniones basándose en las aggadot, que explican apoyándose en sus supuestos erróneos>.73 En esta carta, dirigida contra la agitación de los cabalistas y que recabará nuestra atención en otro contexto, relata, entre otras cosas, con el estilo ligeramente hinchado de la prosa rimada contemporánea que resulta muy difícil de imitar al traducirse: <Presumen en discursos y declaraciones mendaces de haber encontrado la confirmación [de sus ideas, evidente- mente] en las tierras de los sabios y estudiosos... Pero sálvenos Dios del pecado de hacer caso a tales palabras heréticas, respecto a las cuales sería mejor guardar silencio en Israel. Y hemos escuchado que ya se ha escrito un libro para ellos,74 al que llaman Bah ir, es decir, <esplendente>, pero ninguna luz esplende en él. Este libro ha llegado a nuestras manos y hemos descubierto que se lo atribuyen Ialsamente a rabí Nehunyá ben Hacaná. ¡Dios nos perdone! Nada de esto es verdad. Aquel hombre justo, tal y como lo conocemos, no cometería tal ruindad [de editar una obra así] y la misma boca que profiere el sacrilegio no debe mencionar su nombre. El lenguaje del libro y todo su contenido muestra que es obra de alguien que no dominaba ni el lenguaje literario ni el buen estilo, y en muchos pasajes contiene palabras que son, una y otra vez, una herejía declarada».75 Aquí el tono es, en consecuencia, muy diferente del encomio entusiasta de Yitshac Cohen. Pero aunque incluso Meir ben

Shim'ón es consciente del carácter pseudoepigráfico del libro, en modo alguno lo atribuye. como tampoco hace Yitshac Cohen, al círculo de la lamilia de Rabad, de quienes no podría decirse que no dominaran ni el lenguaje literario ni el buen estilo. El autor de la epístola deja sin responder la pregunta relativa al lugar desde donde el libró llegó a los cabalistas provenzales. Pero se infiere, por su insistencia sobre las imperfecciones del lenguaje y del estilo del libro, que en su opinión había que buscar su origen en círculos muy apartados de la cultura rabínica de aquellas generaciones, es decir, en círculos sensibles a las inlluencias heréticas de todo tipo. Los dos documentos que estamos analizando son, en realidad, los únicos testimonios históricos que mencionan de manera específica la publicación del libro; y a pesar de sus diferencias de opinión están de acuerdo en un punto: Iae publicado en Provenza. Como veremos en el próximo capítulo. ambos testimonios contienen parte de verdad. En el círculo de Yitshac el Ciego, el libro era sin duda considerado como una friente antigua y auténtica que tenía el mismo valor de los midrashim aggádicos y de los escritos de los místicos de la Merkabá. Entre los fragmentos existentes del propio Yitshac el Ciego. hay algunos que citan al l,ibro Bahir por su nombre. A lo largo de todo el siglo XIII el Libro Bahir representó el texto canónico en el que se basaron los cabalistas y al que hicieron constante referencia. Sólo tras la aceptación del Zóhar, los cabalistas de las generaciones siguientes se sintieron en condiciones de reemplazar las pocas páginas del Bahir, que en hebreo no sobrepasan las cuarenta, por una literatura compleja y extensa que pudiera ejercer tal autoridad. En lugar de las frases fragmentarias y oscuras del Bahir, en el Zóhar tuvieron homilías relativamente bien desarrolladas y sistemáticas que expresaban mejor el estado mental de los cabalistas de esas generaciones posteriores. No sorprende, pues, que la producción literaria posterior sobrepasara pronto a estos textos más antiguos en influencia e importancia. En el siglo XIII, el l,ibro Bahir, como seria posteriormente el caso del Zóhar, era considerado una obra de los maestros del Talmud. Ya'cob ben Ya'cob Cohen, el hermano mayor de Yitshac Cohen, atestigua expresamente esto. En su comentario sobre la visión de Ezequiel de la Merkabá, habla del <Libro Bahir», que hie compuesto por los sabios del Talmud, <los elegidos cabalistas [ha-mecubbalim ha-yehidim]».76 La apreciación de los estudiosos del siglo XIX todavía está de acuerdo con estas dos opiniones relativas al origen y la antiguedad del Libro Bahir Entre los estudiosos más recientes, el único que sostuvo que el libro era antiguo y por lo tanto de origen evidentemente oriental frie, hasta donde conozco, Moses Gaster, quien declaró en i88i -sin ofrecer, sin embargo, ningún argumento- que <tal vez se remontara a antes del siglo X».77 Naturalmente, no debemos esperar de los místicos del siglo

XIII un sentido histórico critico, menos aún cuando se trata de una cuestión de textos que tuvieron en aquel momento una influencia decisiva sobre su propio mundo espiritual. No obstante, la claridad con la que las actitudes fundamentales emergen de estos dos tipos de documentación muy antigua es algo que nos sorprende. Aquí aún podemos reconocer muy claramente la contradicción entre dos tendencias que tenían o bien que unirse o bien que entablar una controversia para que la Cábala existiera como fenómeno y lactor histórico. Por una parte nos enfrentamos a algo realmente nuevo, con revelaciones del profeta Elias «y la aparición del Espíritu Santo en nuestra academia»; revelaciones de este tipo no feítaron de ningún modo en el periodo posterior a 1250, tal y como demuestran iluminados notorios como Abraham Abuíafia y Ya'cob Cohen. Por otra parte, nos enfrentamos también a vestigios de una tradición no articulada que sobrevivió en ferma de cuadernos antiguos y hojas fragmentarias, y que provino de tierras distantes o de estratos subterráneos de la sociedad judía en los que surgió. En otras palabras, parece que estamos ante una corriente que procede de arriba y otra de abajo. Su encuentro dio lugar a la Cábala como fenómeno histórico. El misticismo de individuos que mediante su visión o en su contemplación expresan de modo más o menos completo los anhelos de sus propias almas y tal vez en cierta medida los de la época en resumen, una ferma aristocrática e individualista de religión se combina aquí con impulsos que emanan de fuentes anónimas. El análisis histórico debe intentar identificar esas fuentes o, cuando menos, determinar su carácter. Esta es la primera impresión que surge de un examen de la información más antigua sobre la aparición de la Cábala. A partir de aquí podemos dar un paso más hacia delante y preguntar qué es lo que se puede esperar de un análisis del contenido de la tradición cabalística. ¿Qué nos dice una investigación del Libro Bahir? ¿Qué información podemos obtener de los fragmentos existentes del misticismo cabalístico del circulo de Abraham ben David y Yitshac el Ciego? Éstas son las preguntas de las que nos ocuparemos en los próximos capítulos.

Nuestra investigación de las primeras lases de la Cábala ha progresado por un golpe de buena suerte. Se ha conservado una obra importantísima que aporta luz sobre el tipo de ideas que en la generación que precedió a la primera aparición de esta nueva inspiración habrían sido consideradas parte de las especulaciones relativas a la Merkabá. La Mishná (Haguigá 2,1 y las explicaciones correspondientes en ambos Talmudes) prohibía el discurso sobre la doctrina de la Creación en presencia de dos discípulos y sobre la Merkabá incluso en presencia de uno, a no ser que éste cumpliera con

ciertos prerrequisitos. Tal y como ya hemos visto, sobrevivieron evidencias literarias de esta tradición hasta la Edad Media. Pero en esta época ya no estaba claro cuál había sido el contenido original y auténtico de estas tradiciones, qué caía dentro de su ámbito y qué no. En consecuencia, las diferentes corrientes espirituales en el judaísmo de la época intentaron, cada una a su modo, rellenar el marco de la llamada doctrina de la Merkabá, la realidad celestial, con metafísica y ontología, y el de la doctrina de la Creación con la física y la astronomia.78 Cuando la Cábala irrumpe en la historia, esta identificación ya estaba muy difundida en círculos cultos. Otros grupos se aferraron al Libro de la Creación e intentaron leer en las enigmáticas palabras de este antiguo texto esotérico o bien la ciencia de su época o bien sus propias ideas. Respecto a esto no existe, como ya he dicho, una diferencia de principio entre racionalistas como Saadya, por una parte, y los cabalistas y místicos, por otra. En el primer tercio del siglo XII Yehudá ben Barzilai, una de las autoridades rabínicas más eminentes de su generación, compuso un comentario muy detallado sobre el Libro Yetsirá, del cual ha sobrevivido hasta nuestros días un solo manuscrito.79 El autor, como sabemos ahora, fue también uno de los maestros de Abraham ben Yitshac de Narbona, es decir, del erudito de la Provenza a quien la tradición reconoce como el primero en recibir las nuevas revelaciones cabalísticas.80 Este libro ocupa una posición controvertida en la historia de la Cábala. Según Neumark, es un euíncuío indispensable para la comprensión de la evolución que condujo hasta la Cábala... Barzilai significa el lactor interno de desarrollo. Saadya, como Bahya después de él [en su obra <Sobre la naturaleza del alma»] cita... muchos pasajes de la literatura rabínica y talmúdica, pero es [Yehudá ben] Barzilai quien ordena sistemáticamente el libro de tal manera que explica todos los pasajes importantes respecto al Bereshit y la Merkabá... Y en realidad, desde nuestro punto de vista, el comentario de Barzilai sobre el Yetsirá se debe considerar como el punto de inflexión decisivo entre la doctrina de las ideas y la de la Merkabá, que constituye el fundamento mismo de la Cábala».81 Neumark llega incluso a sugerir que el término Cábala, en su significación habitual posterior, pudo haber sido acuñado por Yehudá ben Barzilai.82 Después de decir todas estas cosas, resulta casi obvio que Neumark debió también estar convencido de que los primeros cabalistas conocían esta obra y de que la utilizaron ampliamente. Lamentablemente, estas afirmaciones de Neumark son del todo infundadas. Me ha sido imposible descubrir en el libro cualquier elemento que se pueda interpretar en el sentido de que tuviese un papel en el desarrollo de la Cábala. Tampoco he sido capaz de encontrar huellas de la profunda influencia que, en opinión de Neumark, esta obra se supone que ejerció en los cabalistas del siglo

XIII. Las pruebas que ofrece son sólo comparaciones muy arbitrarias y totalmente fantásticas. Por el contrario, lo que resulta muy curioso respecto a este libro es que al parecer los cabalistas del siglo XIII que escribieron después del Bahir lo desconocían. Sólo algunos débiles ecos sugieren un mínimo conocimiento del mismo. Ni siquiera Abraham Abulafia, quien en 1270 estudió y enumeró todos los comentarios sobre el Yetsirá a los que tuvo acceso, conocía este libro,83 aunque residió durante un tiempo en Barcelona, donde se escribió el comentario. El innegable interés de este libro radica por lo tanto no en la existencia de una conexión directa con la especulación cabalística, sino precisamente en el contraste entre las dos. Demuestra que incluso un autor que evidentemente se sentía atraído por el misticismo y que algunas veces llegó al extremo de darle una expresión a esta inclinación en sus obras halájicas84 no tenía conocimiento alguno de una tradición mística o gnóstica que pudiera haber existido en esa época en su país. Las ideas que caracterizaron a la Cábala, sobre todo el concepto teosófico y la doctrina de los eones, están totalmente ausentes de estos escritos. El autor atestigua expresamente que incluso las especulaciones, influidas por Saadya, sobre la Gloria de Dios, Kabod, aunque conocidas en el hasidismo alemán del siglo XII,85 no habían echado raíces en su propio país, y se disculpa por su tratamiento extenso y repetitivo de estas doctrinas con la observación de que <nuestros contemporáneos no tienen por costumbre discutir sobre estos temas».86 Su obra muestra, por lo tanto, el estado de las especulaciones no cabalísticas sobre estos temas tal y como se presenta a si mismo justo antes de la aparición de la Cábala. En la primera parte de su libro ofrece una suerte de antología de pasajes talmúdicos y midráshicos que se pueden, de alguna manera, incluir dentro del ámbito de las doctrinas de la Merkabá, del Libro Yetsirá y de la cosmología. Esta parte es bastante interesante. Difícilmente puede ponerse en duda que de haber poseído el autor cualquier conocimiento de teosofía cabalística habria tenido una disposición favorable hacia la misma y la habria incorporado a sus propias exposiciones y comentarios. Pero esto fue lo que no pudo hacer. Así, su obra prueba de modo irrefutable la gran diferencia que existía entre la situación en el norte de Francia y en Provenza durante el periodo entre 1130 y 1180-1200, aproximadamente. La diferencia se debe a la reaparición en el seno del judaísmo de la tradición gnóstica.

Notas 1. La literatura anterior consta en la bibliografía del capítulo 5 de mi libro Major Trends in Jewish Mysticism, págs. 430-432 (trad. cast.: las grandes tendencias de la mistica judía. Madrid, Siruela, 1996). El intento más reciente por demostrar la presencia de fuentes

antiguas en el Zóhar es el del profesor Samuel Belkin en su artículo en hebreo «The Midrash ha-ne 'elam and its Sources in the Old Alexandrian Midrashim», en el anuario Sura 3 (1958), págs. 25-92. Lamentablemente, su argumentación es del todo defíciente tanto en sus métodos como en sus resultados y representa una clara regresión en cuanto a la investigación, como ha demostrado R. J. Zwi Werblowsky en una crítica detallada de la tesis de Belkin en «Philo and the Zohar», JJS 10 (1959), págs. 23-44,113-135. La «réplica» de Finkel a Werblowsky (véase 2o tomo. cap. 4. n. III) no merece ser tomada en serio. 2. Adolphe Franck. La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux (París, 1843, 3a ed., 1892). Franck llega a la conclusión (cito según la traducción alemana de Adolph Jellinek [Leipzig, 1844], pág. 287) de que «los temas de la Cábala lueron tomados de la teología de los persas antiguos», pero que este préstamo no resta originalidad a la Cábala, pues ésta reemplazó el dualismo en Dios y la naturaleza por la absoluta unidad de la causa y la sustancia. (Para Franck, la Cábala era un sistema panteísta.) 3. F. A. Tholuck, Commentatio de vi, quam graeca philosophia in theologia tum Muhammedanorum ium Judaeorum exercuerit. II. Particula: De ortu Cabbalae (Hamburgo, 1837). 4. Graetz expuso su concepción por primera vez en 1862 en el vol. 7, n. 3 de su Geschichte der Juden, véase la 4a ed. (Leipzig, 1908), págs. 385-402: «Ursprung der Kabbala». 5. Véase Major Trends. págs. 63-67, así como la sección 3 del presente capítulo. 6. Graetz, Geschichte der Juden, vol. 7, pág. 401. 7. Vol I (Berlín, 1907), págs 179-236. En la edición hebrea de esta obra (Nueva York, 1921), págs. 166-354, Neumark amplió en más del doble la extensión del capítulo titulado «La Cábala», haciendo de él una de las monografías más extensas sobre la Cábala hasta el Zóhar y, con toda seguridad, una de las más equívocas. Una perspicacia festiva pero verdaderamente fuera de lo común que partía de supuestos fantasiosos se combina con una asombrosa falta de sentido histórico y de juicio razonable. No obstante hay pasajes en los que uno encuentra ideas profundas, lo cual es doblemente sorprendente, dado que el método es insostenible. Una cháchara solemne se alía a una perspicacia aguda, de la que el autor no carece en absoluto. En muchos lugares se equivoca por completo en el sentido literal de los textos cabalísticos así como en puntos decisivos del simbolismo cabalístico, e incluso donde éste no es el caso, se permite interpretaciones arbitrarias y establece relaciones filosóficas de las cuales el lector crítico no encuentra rastros en los textos. Pero no resulta inconcebible que algún futuro racionalista, en posesión de un mayor conocimiento de los textos que Neumark trata de manera tan arbitraria, pueda retomar el enfoque de este erudito con mayor fortuna y mejor adaptación a las demandas de la crítica filológica;

pues en sí mismos su dialéctica y manera de pensar ofrecen posibilidades provechosas. 8. Ibid., pág. 181. 9.Han sido, principalmente, los estudios muy valiosos de Georges Vajda (París) los que en años recientes han aportado mucha luz sobre un buen número de corrientes y figuras entre 1270 y 1370 respecto a las cuales la tendencia filosófica y la cabalística coinciden, se unen o entran en controversia. Véanse, sobre todo, los siguientes estudios: Juda ben Nisran ibn Malka, philosophe juif marocain (París, 1954); Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans le pensée juive du moyen age (París, 1962), así como sus artículos en REJ y los Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen áge (1954-1961). 10. Jellinek indujo a Neumark al error cuando atribuyó esta pequeña obra sin razón alguna a Ya'cob el Nazarita. Véase mi artículo sobre este tratado en la Encyclopaedia Judaica 3 (Berlín, 1929). No caben dudas de que este tratado se compuso después del Zóhar. 11. Véase N. Wieder, Melila 2 (Manchester, 1946), págs. 60-65. La edición y traducción de Rosenblatt de una parte de la obra de Abraham se publicó en Baltimore en 1927 y 1938. 12. Véase la exposición del estado actual de la investigación en Arno Borst, Die Katharer (Stuttgart, 1953), que incluye un prolijo análisis crítico de la literatura. Véase también el capítulo I, págs. 61 y sigs. del volumen II de esta obra. 13. Véase capítulo I, n. 73 del volumen II de esta obra. 14. L. J. Newman, Jewish Influences on Early Christian Reform Movements (Nueva York, 1925), págs. 131-207. «Jewish Influence on the Catharist Heresy», ofrece algunas afírmaciones de largo alcance respecto a la participación de los judíos en el movimiento cátaro o su influencia sobre los cátaros, pero difícilmente resistan el examen; véase Borst, Die Katharer, págs. 99, 105 y 125. El análisis de Neumark sobre la Cábala y el catarismo es, lamento decirlo, completamente irrelevante. Respecto a los pasagianos, una secta judeocristiana que algunos autores (equivocadamente) incluyen entre los cátaros, véase la literatura en Borst, Die Katharer, pág. 112. 15. Véase Newman, Jewish Inftuences, pág. 140, la cita proviene de Lucas de Tuy, Adversus Albingenses (Ingolstadt, 1612), págs. 189-190. 16. Jean Giraud, Histoire de l'inquisition au moyen age, vol. I, Cathares et Vaudois (París. 1935). Respecto a la relación entre el catarismo ascético y la cultura secular que florecía en aquella época en Provenza, véanse las referencias bibliográficas en Borst, Die Katharer, págs. 107-108. Ahí se plantea la cuestión de «un engranaje confuso entre la doctrina bogomiliana y la vida occidental». 17. Véase E. Griffe, Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190) (París, 1963), pág. 168. 18. Sobre el Midrash Tadshe, también conocido como el «Baraita de R. Pinhas ben Yair», véase la investigación de Abraham Epstein y su edición del texto, con paginación separada en su (en hebreo) Beiträge sur

Jüdischen Alterthumskunde, pt. I (Viena, 1887), así como también su análisis de las relaciones entre este texto, el Libro de los jubileos y Filón en REJ 21(1890), págs. 88-97 y 22 (1891), págs. 125. Epstein supone que el autor (¿Moshé ha-Darshán, alrededor del año 1000, en Narbona?) poseía cierto conocimiento de los escritos de Filón, lo cual resulta menos convincente. Yo también considero muy dudosa la supuesta relación con las tradiciones esénicas, August Wünsche tradujo este midrash al alemán en Aus Israels Lehrhallen, vol. 5 (1910), págs. 85-138. 19. Mucho, pero de ningún modo todo el material, fue reunido por Strack y Billerbeck, Kommentar zun Neuen Testament aus Talmud und Midrash; véanse las referencias en el índice, vol. 4, «Merkaba», «Thron». Además, véanse también las monografías de H. Graetz, Gnosticismus und Judenthum (Krotoshin, 1846); M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, vol. I (Breslau, 1880), págs. 103-170; M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnosticismus (Gotinga. 1898); Erich Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrash (Leipzig, 1907); G: Castelli, Gli antecedenti della Cabbala nella Biblia e nella letteratura Talmudica, Actes du 12me Congrès des Orientalistes 1899, vol. 3 (Turín, 1903), págs. 57-109. 20. Véase mi exposición en Major Trends, págs. 40 y sigs. y 355 y sigs., así como, sobre todo, mis más recientes investigaciones en Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (Nueva York, 1960, ed. revisada y aumentada [en el apéndice], 1965). Ithamar Gruenwald ha realizado progresos ulteriores en esta área, Apocalyptic and Merkavah Mysticism (Leiden, 1980), donde se emplea el material recién descubierto y se plantean nuevas cuestiones a la investigación. Entre éstas destaca el problema de los elementos judíos en el gnosticismo. Sobre este asunto han tenido lugar animadas discusiones desde el descubrimiento de los textos de Nag Hammadi. 21. Jewish Gnosticism, sec. 4, págs. 20-30. 22. Véase respecto a esta reciente e importante conclusión ibid., págs. 36-42, 129-131, así como el apéndice D; Eranos-Jahrbuch 29 (1960 [Zurich, 1961]), págs. 144-164. 23. Véase la exposición de Saul Lieberrnan en Jewish Gnosticism, apéndice D, págs. 118-126. 24. El debate sobre qué es lo que se debe entender exactamente por «gnosis» ha adquirido relevancia durante las últimas décadas en la literatura especializada y en las conferencias. Hay una tendencia a excluir fenómenos que hasta 1930 todos designaban como gnósticos. A mí no me parece que tenga gran importancia el que ahora los fenómenos que antes se llamaban gnósticos se designen «esotéricos», pues no percibo la utilidad o valor de las distinciones recién introducidas (por ejemplo, gnosis-gnosticismo, y otras por el estilo). 25. Wilhelm Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Leipzig, 1897). 26. Véase R.M.

Grant, Gnosticism and Early Christianity (Nueva York, 1959). Grant resalta mucho estas relaciones frente al entusiasmo con que han sido defendidas las hipótesis de influencias paganas directas. 27. Véase Jewish Gnosticism, sec. 8. págs. 57-64. 28. Publiqué uno de estos textos en Jewish Gnosticism, apéndice C, págs. 101-117, basándome en dos manuscritos. 29. Para auténticos relatos sobre viajes celestiales del tipo del misticismo de la Merkabá realizados por los talmudistas franceses, véase el capitulo 8, n. 86 del volumen II de esta obra. 30. Así, por ejemplo, en los manuscritos que Yehudá ben Barzilai tuvo ante sí a principios del siglo XII, como atestigua en su comentario sobre el Libro Yeisirá, 101. En muchos manuscritos de los siglos XIII y XIV procedentes de Alemania, se designan a los diversos párrafos de las «Hejalot Mayores» como hajalot. 31. Así. el manuscrito Oxford Heb. C. 65 contiene un fragmento largo del Shi'ur comá; el manuscrito Sassoon 522 contiene un fragmento de un midrash de la Merkabá muy antiguo y desconocido y un folio del Shi''ur comá. Los fragmentos que han sobrevivido de las «Visiones de Ezequiel», Reaiot Yehezquel, del siglo IV que analicé en Jewish Gnosticism, págs. 44-47, proceden todos de la Guenizá. Ithamar Gruenwald ha publicado un nuevo comentario y edición crítica en Temirin, vol. 7 (Jerusalén. 1972), págs. 101-139; véase también el Apocaliptic and Merkaváh Mysticism de Gruenwald, págs. 134-141. Al comienzo del siglo XII se podían comprar textos místicos y teúrgicos a un librero de El Cáiro cuyo catálogo se ha conservado en la Guenizá; véase el texto en Elkan Adler, About Hebrew Manuscripts (Oxford, 1905), pág. 40 (nos 82 y 83). Le mayor parte de los manuscritos de este tipo de literatura se originan, no obstante, en Italia y Alemania. 32. Estos escritos se citan con frecuencia en los responsos de los gueonim, los jefes de las academias babilónicas, así como en las obras rabínicas y filosóficas de la Temprana Edad Media. Los caraítas sintieron un gran placer en hacer de ellos los objetivos de sus ataques, sin que los apologistas rabínicos renegaran de los mismos. Los documentos gaónicos más importantes relativos a las tradiciones de la Merkabá, etc., fueron reunidos por Benjamin M. Lewin, Otsar ha-gueonim, Thesaurus of the Gaonic Responsa and Commentaries, vol. 4, fasc. 2, Hagigah (Jerusalén, 1931), págs. 10-27, 53-62. 33. Le literatura más antigua sobre el Libro de la Creación se agrupa en los artículos de L. Ginzberg, Jewish Encyclopedia (1906). «Yezira», y G. Scholem, Kabbalah (Jerusalén, 1974). págs. 23-30. A esto ha de añadirse A. M. Habermann, «Abhanim le-Heqer Sefer Yesirah», Sinai 10 (Jerusalén, 1947); Leo Baeck, Sefer Jezira, Aus drei jahrtausenden (Tubinga, 1958), págs. 256-271; George Vajda, «Le commentaire kairouanais sur le «Lirre de la Creation»», REJ, (1947-1954) no 7, págs. 7-62; no 10, págs. 67-92; no 12, págs. 7-33; no 13, págs. 37-61. 34. Saadya y

Yehudá ben Barzilai atestiguan el título Hiljhot Yetsirá. Habermann publicó el texto manuscrito mas antiguo que se ha conservado hasta la fecha, y que se basa en un manuscrito de la Guenizá del siglo X. Le versión que Saadya tomó como base para su comentario en árabe, Mayer Lembert (comp.) (París, 1891), se aparta de manera sensible de la mayoría de los textos posteriores. Le primera edición (Mantua, 1562) contiene las dos recensiones más importantes. Una revisión crítica del texto constituye un desiderátum de muy difícil investigación. La llamada «edición crítica del texto» en la edición y traducción de Lezarus Goldschmidt (Francfort, 1894) ha sido improvisada de una manera completamente arbitraria y no tiene ningún valor científico. Un progreso considerable lo constituyen las publicaciones de Ithamar Gruenwald en Israel Oriental Studies I (1971), págs. 132-177, y REJ 132 (1973), págs. 473-512. 35. Como, por ejemplo, en S. Karppe, Étude sur les origines et la nature du Zohar (París, 1901), pág. 164. 36. Phineas Mordell, The Origin of Letters and Numerals according to the Sefer Yetzirah (Filadelfia, 1914). 37. Netibot pil'ot hojmá. Proverbios 3,17 habla de los netibot («senderos») de la sabiduría. Aquí, sin embargo, se refieren a los senderos de los «misterios» de la hojmá, o a los «misteriosos senderos» de la hojmá -ambas traducciones son lícitas-. No existe relación entre el Yetsirá y los hábitos lingüisticos de los textos de Qumrán. Las combinaciones pil'ot hojmá o raze hojmá no aparecen en los textos hasta ahora conocidos. 38. Véase el epitalamio de la Sofía en Preuschen, Zwei gnostische Hymnen (Giessen, 1904), pág. 10. Preuschen dice; «Resulta por lo tanto imposible interpretar el número treinta y dos, el cual no tiene paralelismo», pág. 41. Volveré más tarde, en las págs. 127 y sigs, a este número cuando trate el misticismo nupcial del Libro Bahir. 39. «Le Mémar samaritain, le Sepher Jesira et les trente-deux sentiers de la Sagesse», RHR 170 (1966), págs. 159-184. 40. El autor combina así las doctrinas e interpretaciones relativas a las dos disciplinas esotéricas: Bereshit y Merkabá. 41. La imagen ke-maré ha-bazaq, así como también el ratsó va-shob, que emplea inmediatamente después, pero reinterpretado en un sentido especulativo, se derivan evidentemente de Ezequiel I,14. 42. «Profundidad» tiene probablemente el sentido de «se extiende en la profundidad», esto es, de dimensión. Pero la palabra pudo también significar «profundidad recóndita» (véase Daniel 2,22), o tal vez incluso «fundamento, principio profundo». La expresión «profundidad del bien y el mal» correspondería a la dimensión sólo de manera muy figurativa. La «profundidad del mal» le hace a uno pensar también en las «profundidades de Satán» en el Libro de la Revelación 2,24. 43. El texto habla de otiyyot yesod; cada uno de los dos sustantivos ofrece uno de los dos sentidos de la palabra griega stoicheia, que significa

tanto letra como elemento. 44. Véase Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie, I, pág. 115. 45. Berajot 55a; véase Jewish Gnosticism, págs. 78-79. 46. No existe ninguna evidencia lingüística que obligue a asignar a este libro una fecha más tardía. Como, por otra parte, hay una ausencia absoluta de escritos filosóficos primitivos en hebreo, naturalmente no poseemos nada con lo que comparar su terminología técnica. El lenguaje muestra muchos puntos de contacto con el de los tanaítas y los textos más antigüos de la Merkabá. Un estudio analítico, aún por realizar, de la relación concreta que existe entre este texto y la especulación griega tardía permitiría, sin duda alguna, una mejor determinación de su antigüedad. La hipótesis de Leo Baeck afirmando que el autor quiso reproducir con un atuendo hebreo las doctrinas de Proclo de las Enéadas no parece tener fundamento y su autor ha tenido que recurrir a interpretaciones forzadas. No obstante, en algunas cuestiones puntuales las interpretaciones de Baeck parecen plausibles y valiosas. 47. Es cierto que esta división y la división correspondiente entre mundus, annus, homo en las exposiciones e ilustraciones cosmológicas de los autores latinos de la Alta Edad Media, tales como Beda, se remontan a una misma fuente común. Harry Bober ha reunido un material interesante sobre este tema; véase journal of the Walters Art Gallery 19-20 (1957), pág. 78 e ilustración II. Quedan por identificar las fuentes que utilizaron Beda e Isidoro de Sevilla. 48. «De aquí se sigue que existen 231 formaciones y que toda criatura y toda palabra emanaron de un solo nombre» (2,5). ¿Significa esto que todo el alfabeto en su secuencia constituye un nombre místico? Franz Dornseiff (Das Alphabet in Mistik und Magie, 2a ed. [Leipzig, 1925], págs. 69-80) reunió testimonios abundantes de fuentes griegas y latinas sobre una concepción como ésta del alfabeto; véase también A. Dieterich, ABC-Denkmäler, Rheinisches Museam füir Philologie 56 (1900), págs. 77-105. En el Wiener jahreshefte 32 (1940), págs. 79-84. Joseph Keil publicó un importante amuleto hebreo-griego que contiene, con evidente intención mágica, la transcripción griega del alfabeto hebreo en el orden llamado atbash. En este orden el alfabeto se escribe en dos filas y se asocian verticalmente dos letras por parejas. El amuleto se debe fechar entre los siglos II y IV, pero con certeza no después. (Pude identificar claramente, aunque no sin esfuerzo, el texto hebreo de Deuteronomio 28,58, que estaba en una de las tres líneas que ni Keil ni Ludwig Blau -a quien mostró el amuleto en 1926- pudieron descifrar. Es completamente natural que la idea de que el alfabeto constituye «Un nombre, a saber, el nombre de 22 letras» pasara a la Cábala primitiva, como queda atestiguado por el Comentario al Libro de Oraciones, compuesto alrededor de 1260, por el comentarista (¿anónimo?) Sefer ha-manig sobre el Pirqué rabbí Eli 'ezer,

manuscrito, British Museum, Margoliuth 743. fol. 96b. 49. De este modo se leyó e interpretó posteriormente esta palabra ('immot) en una época más tardía. Saadya y el manuscrito de la Guenizá, por otra parte, no leen 'immot sino 'ummot, un sustantivo relativamente raro atestiguado en la Mishná, donde significa «fundación» (véase la traducción de Lambert, pág. 44). La elección de estas tres consonantes parece reflejar una antigua división relativa a la fuerza cuantitativa de articulación de las consonantes en explosivas, aspiradas y nasales. En ' las cuerdas vocales interrumpen por completo el paso del aire: en sh se obstruye a la manera de un silbido, como dice el libro, por un efecto de contracción, y en m el aire pasa libremente por la nariz. Sobre la fonética del Libro Yetsirá, véase M. Z. Segal. «Principles of Hebrew Phonetics» (Yesode ha-Phonetica ha- 'Ibhrith) (Jerusalén, 1928), págs. 96-100. De la fonética del libro, como de la del hebreo, se puede deducir con bastante seguridad que tiene un origen palestino. 50. Gueviyá debe significar aquí la parte superior del torso, es decir, el pecho. En su división del cuerpo en partes, Filón también distingue entre la cabeza, el torso y el estómago. De opificio mundi, 118. Sobre las tres estaciones véase Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, vol. 2 (Munich. 1910), pág. 452, donde el autor también se refiere al Yetsirá. 51. Sobre la muy discutida inclusión de la r entre las consonantes con doble pronunciación, véase el valioso estudio de S. Morag, «Sheba' Kefulot B G D K P R T» en el volumen jubilar dedicado al profesor N. H. Tur-Sinai, Séfer Tur-Sinai (Jerusalén, 1960), págs. 207-242. J. Weiss llamó mi atención sobre el hecho de que realmente la teoría estoica del lenguaje destacaba las consonantes b g d k p t. Véase Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften 6, col. 1788. 52. El término técnico galgal, que se emplea siempre en el libro para designar la esfera del zodiaco, es también de origen tannaítico. 53. Sanhedrín 65b, 67b. Según Berajot 55a, Bezalel, el arquitecto del Tabernáculo, «conocía la combinación de letras con la que se crearon el cielo y la tierra». Esto puede casar con la idea de la creación de un gólem, que he examinado in extenso en el capitulo 5 de mi libro On the Kabbalah and its Symbolism (Nueva York, 1965). 54. Tenemos ejemplos de los usos mágicos de las seis permutaciones de Iao en Preisendanz, Die griechischen Zauberpapyri, 2a ed. (Stuttgart, 1973-1974) 1,108 (I.1045); 2.14. 55. Ibid., vol. 2, pág. 113. Sobre el uso del nombre Iao en la magia de la época del sincretismo existe material abundante. Muchos de los ejemplos más antiguos los ha reunido W. von Baudissin, Studien zur Semitischen Religionsgeschichte, vol. I (Leipzig, 1876), págs. 179-254. Baudissin no refiere el pasaje del Yetsirá, como tampoco lo utiliza R. Reitzenstein al tratar el Libro Yetsirá, para el cual supone en última instancia un origen helenístico que se remonta

al siglo II. Sus argumentos se basan en un estudio comparativo sobre el misticismo de las letras en la Antigüedad tardía: véase Reitzenstein, Poimandres (Leipzig, 1904), pág. 291. Como historiador de amplias miras, Reitzenstein tuvo tal vez una visión más clara que la de muchos otros estudiosos judíos, quienes con frecuencia consideraron el Libro Yetsirá como si estuviese suspendido en el vacío en el medio de la historia de las religiones. También hay que constatar a este respecto que en el Pistis sophia, cap. 136, Iao aparece en un contexto similar, Jesús grita su nombre cuando se vuelve hacia las cuatro esquinas del mundo. El sello de las seis direcciones del espacio mediante las combinaciones de Iao coincide con la idea de que este nombre es el dueño de las cuatro direcciones del mundo, esto es, el dueño del cosmos. Véase el material reunido por Erik Peterson, Heis Theos (Gotinga, 1926), págs. 306-307. La interpretación de Peterson del nombre mágico Arbathiao como «los cuatro Iao» es, no obstante, poco convincente. El nombre mágico no es otra cosa que una transcripción sincrética del tetragrama como «la tétrada [de las cuatro letras del nombre YHVH en las que se basa el nombre] de Iao». Esto queda probado por la correspondiente forma Tetrasya, que encontramos en los escritos hebreos de las Hejalot y que Peterson desconocía; véase mi Major Trends, págs. 56, 363. La terminología empleada en el Yetsirá para estas tres direcciones del espacio es también muy antigua: la frase «arriba y abajo, al frente y detrás, derecha e izquierda» se utiliza exactamente de la misma manera en Akkadian, y es evidente que está tras el redactado de la Mishná Haguigá 2,1 (siglo I), en la que «de frente» y «detrás» han de entenderse en un sentido espacial. Los amoraim ya no comprendían este uso, y en cualquier caso pasó del sentido espacial al temporal, tal y como S. E. Löwenstamm ha demostrado partiendo de material arkadiano, «On an Alleged Gnostic Element in Mishnah Hagiga II, 1» (en hebreo), en M. Haram (comp.). Yehezhel Kaufmann Jubilee Volume (Jerusalén, 1960), págs. 112-121. Sus explicaciones proporcionan evidencia lingüística adicional a favor de la antigüedad del Libro Yetsirá, aunque no haya tomado en cuenta precisamente el pasaje en cuestión. 56. Alrededor de mediados del siglo XI, aproximadamente, el jefe de la escuela palestina R. Yehudá ben Yosef Cohen, rosh ha-séder, compuso también un comentario en árabe sobre el Yetsirá, un fragmento del cual se conserva en Leningrado; véase Jacob Mann, Texts and Studies in jewish History and Literature, vol. I (Cincinnati, 1931), págs. 456-457. Yehudá ben Barzilai conocía comentarios, presumiblemente más antiguos que el de Saadya, que vio en manuscritos antiguos y que cita en diferentes lugares. Sobre el comentario de Saadya, véase el análisis de G. Vajda en «Sa'adja commentateur du "Livre de la Création»), Annuaire de L'Ecole praqtique des Hautes Etudes (1959-1960). 57. Moshé Taku de

Bohemia tuvo ante sí, alrededor del 1230, un comentario escrito por los «estudiosos de Narbona». No está claro si este comentario data del siglo XI o del XII; véase Otsar nehmad 3 (Viena, 1860), pág. 71. El conocido tosafista Yitshac de Dampierre explicó el libro oralmente, y poseemos un comentario que Elbanan ben Yaqar de Londres compuso conforme a las tradiciones que le transmitió alguien que había estudiado con Yitshac «el Mayor». Como G. Vajda ha demostrado en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen äge 28 (1961), págs. 17-18, el autor también emplea fuentes latinas. Yitshac murió hacia fines del siglo XII. Véase M. Wienberg respecto al Manuscrito A4 en la Landesbibliothek de Fulda, Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft 20 (Francfort del Meno, 1929), pág. 238. Procedente de los círculos del hasidismo alemán del siglo XIII poseemos un comentario de El'azar de Worms, del cual existe sólo un texto impreso completo (Przemysl, 1888); un comentario falsamente atribuido a Saadya Gaón e impreso en las ediciones del libro, y otro comentario del antes mencionado Elhanan de Londres que encontré en el Jewish Theological Seminary de Nueva York, en un pergamino manuscrito del siglo XIV, fols. 62-78. (El manuscrito figura en el informe de la biblioteca, en el Register of the Seminary, para 1931-1932.) 58. Scholem, On the Kabbalah, págs. 19 y sigs. 59. Véase el artículo Elija, en la English Encyclopaedia judaica (1971); Moses W. Levinsohn, «Der Prophet Elia nach den Talmudim- und Midraschimquellen» (Zurich-Nueva York, 1929); Robert Zion, Beiträge zur Geschichte und Legende des Propheten Elia (Berlín, 1931); Eliazer Margaliouth, Eliyahu ha-nabi (Jerusalén, 1960); A. Wiener, The Prophet Elijah in the Development of Judaism (Londres, 1978). 60. Scholem, On the Kabbalah, pág. 20. 61. Véanse los pasajes en Jellinek, Auswahl kabbalistischer Mystik (Leipzig, 1853), págs. 4-5. He aquí lo que relata Menahem Recanati alrededor del año 1300: «Pues él [Elías] se reveló a rabí David ab bet-din y le enseñó la ciencia de la Cábala. Éste, por su parte, la transmitió a su hijo, el Rabad, y a éste también se le reveló, y aquél se la transmitió a su hijo, Yitshac el Ciego y a éste también se le reveló», Otra tradición antigua dice: «R. Yitshac Nazir [una referencia, sin duda, a Yitshac ben Abraham de Narbona] la recibió del profeta Elías y después de él. r. Ya'cob Nazir, y de él, el Rabad y su hijo Yitshac el Ciego, quien fue el cuarto [receptor] desde Elías». La expresión hebrea «el cuarto después de Elías» significa probablemente el cuarto en la cadena de la tradición desde que Elías se reveló. Sin embargo, también podría significar la cuarta persona que tuvo una revelación de Elías. Shemtob ibn Gaón, un discípulo de Shelomó ibn Adret, llamó a Yitshac el Ciego el «tercero después de Elías». Véase Maor va-Shemesh (Livorno, 1839), fol. 35b. Según una tradición registrada por ibn Gaón, Emunot (Ferrara, 1556), fol. 36b, sólo el

suegro de Rabad (a quien allí se llama erróneamente Abraham y no Yitshac) tuvo una revelación del profeta Elías. 62. Véase Albeck en su introducción a la edición de Abraham ben Yitshac Ab Bet-Din, Séfer ha-esjol (Jerusalén, 1935), pág. 5. 63. M. H. Landauer, Literaturblatt des Orients, vol. 6 (1945), cols. 196-197; Jellinek, Beiträge zür Geschichte derKabbala (Leipzig, 1852), I, pág. 71, 2, pág. 27 (plagiado por J. Günzig, Die «Wundermänner» im jüdischen Volke [Amberes, 1921], pág. 89). Toda esta hipótesis, fundada en una falsa interpretación que ya está presente en el texto hebreo, resulta ahora del todo insostenible en razón del texto árabe original en Stephen S. Wise (comp.), The Improvement of the Moral Qualities (Nueva York, 1901), véase pág. 34. 64. Contrariamente a las suposiciones de Tur-Sinai en el Lexicon of Ben Yehudah, vol. II (1946), pág. 5,700, según las cuales la noción Cábala en su sentido posterior debería su origen a la etimología popular de quibla. El término mágico se habría aplicado entonces a la doctrina esotérica en general confundiéndose con cabbalá. David Kaufmann, en MGWJ 41 (1897), pág. 186, ya había formulado la misma hipótesis errónea respecto a una relación de este tipo. En realidad, este uso del término parte de círculos entendidos y siempre está asociado de manera inequivoca a la idea de tradición. En ninguna parte de los textos antiguos se encuentra una confusión de este tipo entre los términos cabbalá y quibla. 65. Manuscrito en la Biblioteca Angelica en Roma. A.6, 13, fol. 2b. 66. He reunido en Madda é ha-yahadut 2 (Jerusalén, 1927), págs. 276-280, las citas en cuestión procedentes de las Emunot de Shemtob. Pude corregir en parte el pasaje sobre el Bahir (Emunot, fol. 94a) recurriendo a un manuscrito en pergamino en el Jewish Theological Seminary, Nueva York [no. 882 en la lista manuscrita del profesor A. Marx], fol. 112b. Mientras la edición alemana original de este libro se imprimía. Israel Weinstock, en un artículo en hebreo titulado «When was the Bahir composed according to the tradition?», Sinai 49 (1961), págs. 370-378 y 50 (1961), págs. 28-34, hizo algunas afirmaciones que carecen de todo fundamento. En su opinión, los mismos cabalistas poseían una tradición conforme a la cual el Bahir fue compuesto por uno de los gueonim. Sus afirmaciones están en completa contradicción con la literatura cabalística antigua y no resisten el examen. La única fuente que puede invocar es un señalamiento incidental, del todo impreciso en su lenguaje, realizado por un adversario de la Cábala en el siglo XVII. Ha de tomarse en cuenta, sin embargo, que incluso Moshé Cordovero (hacia 1569) pensaba que era posible que el libro hubiese sido compuesto antes(!) de la destrucción del Templo: véase su comentario Or yacar sobre el Zóhar (ed. 1967), 4,138. En lo sucesivo omitiré las publicaciones de Weinstock, reunidas en Be-ma 'agale ha-nigleh veha-nistar (Jerusalén, 1970), pues se basan en criterios

erróneos y contradicen todos los criterios y métodos de investigación. Véase A. Goldreich, en Kiryat Sefer 47 (1972), págs. 199-209, quien se tomó la molestia y malgastó un tiempo precioso en reexaminar las fuentes y en desmontar las telarañas de Weinstock. 67. En hebreo: be 'omec pilpul ha-micra veha-Talmud. Pilpul significa una comprensión penetrante e ingeniosa, y se menciona con frecuencia, como en la continuación de este texto, junto a la erudición como una cualidad encomiable de los grandes sabios. 68. En el manuscrito: ha-meyuhad bi-leshon Yerushalmi, que puede también significar «compuesto en la lengua de los Yerushalmi»; ésta es, en arameo, una afirmación que desde luego no es aplicable a nuestro texto. Otra posible traducción es «el eminente Libro Bahir [compuesto] en lenguaje de Jerusalén [es decir, en el dialecto]». Meyuhad tiene, con frecuencia, el sentido de «eminente, sobresaliente»; véase la expresión medieval meyuhad bedoro. El texto impreso dice ha-meyusad, lo que no permitiría la segunda traducción. La versión ha-meyuhas en Madda é ha-yahadut 2,277 se basa en una lectura defectuosa. El Bahir aparece ya citado por los discípulos de Yitshac el Ciego bajo el título de «Yerushalmi», que en lenguaje medieval con frecuencia no significa otra cosa que una obra escrita procedente de Palestina. Tales citas del Bahir como «Yerushalmi» se encuentran, por ejemplo, en el comentario de 'Ezra ben Shelomó sobre el Cántar de los Cántares, fols. 12a, 20d, así como también en su Sod es ha-da 'at, manuscrito casanatense, Sacerdoti, 179, fol. 96a; Moshé de Burgos en su explicación del nombre divino en cuarenta y dos letras, en la colección Liqqutim me-rab Hai Gaón (Varsovia, 1798), fol. 9b; Bahya ben Asher, Kad ha-quemá, «Orhim»; Menahem Recanati, Ta 'ame ha-mitsvot (Basilea, 1580), fol. 12a; Yitshac de Acre, Me 'irat enayim, manuscrito, Munich 17, fol. 59a. 69. En hebreo, hofia 've-higuia' : Hofia' significa «aparecer», no sólo en el sentido técnico de aparición del libro, sino en el de que «brilla, su esplendor se difunde por doquier». De la combinación de estos dos verbos resulta, sin embargo, algo cercano a la significación moderna. 70. En hebreo: hojmot reshumot. Los cabalistas del siglo XIII hicieron un uso directo del adjetivo reshumot en este sentido particular. Muchos autores de la Edad Media interpretaron este sentido en la categoría de dorshe reshumot, mencionada en el Talmud. Véase el Lexicon de Ben Yehudá, 14, pág. 6,745, y Jacob C. Leuterbach, «The ancient Jewish allegorists in Talmud and Midrash», JQR, I (1910/1911), págs. 291-333, 503-531. 71. En hebreo: yod'e da 'at 'elyón, por Números 24,26. El cabalista lo empleaha directamente en el sentido de «poseedor de la gnosis». (Una denominación similar: ba 'ale sodha-madda' en Moshé de Burgos; véase Tarbiz 4 [1933], pág. 56.) 72. A este respecto son características las «dos cadenas de la tradición cabalística de r. El'azar de Worms», que H. Gross publicó y

analizó en MGWJ 49 (1905), págs. 692-700. 73. Expuse el texto del original en Séfer Bialik (Tel Aviv, 1934), pág. 146. 74. El único manuscrito que existe, Parma de Rossi 155, emplea una ortografía hebrea defíciente casi en toda su extensión. La palabra rbh ha de leerse, por lo tanto, caso frecuente aquí, como pu 'al: hubbar. A Neubauer, el primero en publicar este texto, concluyó de esta falsa interpretación de la palabra como pi 'el: hibber, «él compuso», entendiendo equivocadamente que el autor quiso designar como autor del Libro Bahir a r. 'Azriel, a quien nombra con anterioridad. Naturalmente este error sólo fue posible mientras los escritos del propio 'Azriel eran, en su mayoría, desconocidos. 75. Véase el texto del original en Neubauer, «The Bahir and the Zohar», JQR 4 (1892), págs. 357-368. 76. Véase el pasaje en mi catálogo de los manuscritos cabalísticos de la Biblioteca universitaria en Jerusalén (en hebreo) (Jerusalén, 1930), pág. 208. Sólo desde la publicación de esta obra he podido probar de forma concluyente que Ya'cob ben Ya'cob Cohen es el autor de este libro importante, que todos los manuscritos transmiten anónimamente. En un comentario sobre la misma visión de la Merkabá, Moshé de Burgos, discípulo de Jacob, cita numerosos pasajes del comentario de su maestro que se encuentran todos en la obra anónima antes citada. Véase manuscrito Enelow Memorial Collection 711 en el Jewish Theological Seminary, que es en parte idéntico a otro manuscrito mucho más antiguo y más completo que se halla en la Mussajof Collection de Jerusalén. 77. Véase Gaster, Studies and Texts, vol. 2, pág. 1,076; Steinschneider afirmó, por el contrario, que el libro «había sido escrito sin duda en el siglo XIII». 78. Esta identificación se conoce principalmente a través de Maimónides y su escuela, pero indudablemente se remonta más atrás. 79. Conforme a este manuscrito, S. J. Halberstam editó el texto (Berlín, 1885). 80. Véase S. Assaf, Sifrán shel rishonim (Jerusalén, 1935), págs. 2-3. 81. Neumark, Geschíchte der jüdischen Philosophie, vol. I, pág. 192. 82. Ibid., pág. 194. 83. Véase Jellinek, Bet ha-Midrash, vol. 3 (Leipzig, 1855), pág. 42, en el que se expone este pasaje relativo a los comentarios sobre el Yetsirá, estudiados por Abulafia. Como Abraham Epstein ha demostrado, basando su argumento en el comentario sobre el Yetsirá de El'azar de Worms, los hasidim alemanes fueron los únicos que conocieron este libro. Sin dar el nombre del autor, lo copió en muchos lugares. No he encontrado un préstamo de este tipo entre los cabalistas españoles. 84. Ésta es la opinión de un experto tan reputado en la literatura halájica como S. Bialoblocki en la Enclycopaedia Judaica alemana (1931), 8, col. 940. 85. Para las ideas del Kabod entre los hasidim, véase Major Trends, págs. 110-115. 86. Comentario de Yehudá ben Barzilai, pág. 234.

Capítulo II

El Libro Bahir

I. CARÁCTER LITERARIO Y ESTRUCTURA DEL LIBRO: SUS DIFERENTES ESTRATOS

El Libro Bahir, cuyas pocas páginas parecen contener muchas cosas pertinentes al origen de la Cábala, tiene la forma de un midrash, es decir, una colección de dichos o de exposiciones homiléti- cas muy breves de versículos bíblicos. Éstos no se exponen en conformidad con un principio organizativo, por lo que el libro carece de una estructura literaria. Además, tal y como veremos, sólo con las mayores reservas puede uno hablar de un desarrollo uniforme del pensamiento a lo largo de los diversos párrafos del libro. Todo parece haber sido mezclado al azar. Empleando una terminología mística desconocida en los antiguos midrashim, el libro interpreta toda suerte de pasajes bíblicos y aggadot, mostrando, claro está, preferencia por los de naturaleza cósmica y cosmológica. Además, hace de las letras y las vocales de la lengua hebrea, e incluso de ciertos acentos de la escritura, su objeto de especulación. Junto a fragmentos relativos al simbolismo ritual y al misticismo de la oración dispersos a lo largo de todo el texto, se encuentran explicaciones que proceden obviamente del Libro Bahir y que interpretan sus ideas o las desarrollan en nuevas formas. A éstos se añaden pasajes con un contenido psicológico, así como fragmentos relacionados con varios nombres místicos de Dios de inequívocas tendencias mágicas. Nos enfrentamos aquí, en realidad, a un popurrí de muchos mo tivos que podían haber sido de interés para los expertos en la anfigua doctrina esotérica. Pero la exposición difícilmente llega en algún mo mento a su conclusión. La mayoría de las veces queda interrumpida por otros temas y luego es retomada sin que, no obstante, se siga co herentemente. No hay nada que sustente la tesis de Neumark de que un autor con una tendencia especulativa y teorética confirió a sus ideas, de manera muy artificial y consciente, la forma de un midrash, que verdaderamente no casa en absoluto con las mismas. Por otra parte, este modo de exposición parece perfectamente adecuado al ti- PO de pensamiento agádico del autor (o los autores). Otro de los argumentos de Neumark está igualmente mal fundamentado. Según éI,2 el libro se titula Bahir porque trata de la sustancia primordial de la creación, el or bahir, un término que los exégetas filosóficos del Libro de la Creación, además de Yehudá ben Barzilai, empleaban directamente cuando hablaban de la luz primeramente creada que representa la sustancia primordial de la creación. En realidad, el libro no se ocupa en particular de esta doctrina, y la noción del or bahir no vuelve a aparecer después de la

cita en la sección i del versículo bíblico del cual ha sido tomada. Y precisamente en este parrrfo no se aborda la doctrina que por lo general lleva este encabezamiento.3 El maestro de la Mishná Nehunyá ben Hacaná reaparece en el libro como mucho una vez más.4 Si su nombre se cita al comienzo mismo de la obra en un párrafo que difícilmente guarde relación con lo que sigue, es indudablemente porque este rabino figura como una de las autoridades principales de la literatura pseudoepigráfica de la Merkabá. En las Hejalot se le cita como el maestro de las otras dos autoridades principales: r. 'Aquibá y r. Yishma'eI. El libro se reconoce de este modo, por decirlo así, como un texto de la Merkabá, aunque sus dos principales portavoces son maestros con nombres evidentemente ficticios. Uno se llama rabí Amora o Amorai, que en las fuentes antiguas nunca es el nombre de una persona. La designación de amoraim, esto es, <portavoces», se emplea en la tradición talmúdica para nombrar a los maestros que estuvieron en activo después de la conclusión de la Mishná, con el objetivo de distinguirlos de los tanaítas. R. Arnora no significa. por lo tanto, otra cosa que <rabí portavoz». El segundo portavoz se llama r. Rahmai o Rehumai (la tradición más antigua emplea la primera forma del nombre), lo que puede que aluda al nombre del amora Rehumi, un maestro babilonio del siglo IV.5 Estos dos protagonistas corresponden aquí a 'Aquibá y Yishma'eI en las Hejalot. Aparte de ellos encontramos nombres que nos resultan conocidos a partir de los midrashim agádicos, tales como r. Berahya, r. Bun, r. EIi'ézer, r. Yannai, r. Yohanan, r. Meir y r. Papias.6 'Aquibá y Yishma'eI, con quienes esperaríamos encontrarnos, aparecen sólo ocasionalmente. En la sección 22 mantienen un diálogo, el mismo diálogo que originalmente se cita en el Midrash BereshiÉ rabhá sobre Génesis I,1. Pero estas expresiones sólo en contadas ocasiones son citas auténticas; en su mayor parte son textos de naturaleza pseudoepigráfica. No obstante, largos fragmentos del libro son anónimos. Un párrafo sigue al otro sin que se mencione un solo nombre, aunque incluso se producen debates entre portavoces anónimos. Cabe dudar que la forma del diálogo o, en realidad, la atribución de afirmaciones a personas definidas, sea siempre original. A menudo parece como si fueran el resultado de una redacción posterior en la que se agregaban o alteraban los nombres.7 No obstante, se conservó o imitó la forma literaria del Midrash, esto es, preguntas relativas al sentido de versículos bíblicos difíciles o contradictorios. Sin embargo, las piezas anónimas recuerdan claramente, al menos en parte, una exposición cercana a la Mishná anónima o al Libro Yetsirá. Sin duda, como ya testimoniara Yitshac Cohen. el texto que tenemos ante nosotros es de hecho fragmentario. Poseemos una colección o redacción de fragmentos. A veces el texto incluso se interrumpe en medio de una frase y continúa en medio de

otra, algo que difícilmente puede explicarse de otro modo que a causa de la pérdida de una página en el manuscrito más antiguo que sirvió de Vor[age.8 Otras lagunas son claramente reconocibles: así, en la sección 30 falta la respuesta a una pregunta; en la sección 88 y al final de la sección 115 hay importantes enumeraciones inconclusas. Las secciones 107-115 presentan una larga exposición anónima, mientras que la sección ii6 comienza: < Sus discípulos le dijeron», sin referencia previa al maestro y a sus palabras. Por otra parte, es evidente que hay alguna relación con lo anterior desde el momento en que ambos pasajes tienen su origen en dos frases consecutivas en el Baraita de-ma 'asé Beresh it' véase Seder ralbá de-Beresh it, en S. Wertheimer (comp.), Bet ha-Midrash, vol. 1 (2a ed., 1950), pág. 30. Además, en muchos lugares, los propios cabalistas pudieron haber actuado como censores, pues ya en Provenza hubo protestas en contra del carácter herético de muchos pasajes. Así, Meir ben Shim'ón de Narbona cita un pasaje que él mismo leyó en el Bahiry que falta en todos los manuscritos. Shim'ón escribe:

Y por qué habremos nosotros de perder tiempo con las palabras de los ignorantes cuyas oraciones. himnos y bendiciones se dirigen a dioses que. según ellos. iueron creados y emanados y que tienen un principio y un final. Pues en su argumentación tonta afirman que todo aquel a quien se le llama «primero» y < último» debe tener un comienzo y un final, invocando el versículo [Isaías 44.6]: «Yo soy el primero y yo soy el postrero, y ftiera de mí no hay Dios». Esto es lo que encontramos en uno de los libros fiuto de su error, que ellos llaman Bahir, y algunos sabios han escuchado esto también de sus Iabios9 (véanse también págs. 261 y sigs. del volumen II de esta obra).

Cualquiera que sea la idea que uno tenga de la redacción de este libro, se puede demostrar claramente que las interpolaciones confunden el texto en muchos lugares.10 De este modo, la importante tabla de las diez categorías cosmogónicas principales, o Iogoi, que analizaremos más adelante en detalle y que con toda certeza originalmente era de una sola pieza. quedó muy mutilada en su segunda parte. tanto por la imposición posterior de una forma de diálogo. como por interpretaciones diferentes y recensiones paralelas. El lenguaje del libro es con frecuencia caótico y confuso, y de una manera que sobrepasa lo que cabría explicar en razón de la corrupción debida a la transmisión del manuscrito. En muchos pasajes la sintaxis es casi incomprensible. La arremetida de Meir ben Shim'ón contra el pésimo estilo del libro está ciertamente bien fundamentada. Muchos pasajes se distinguen por un estilo grandilocuente y un lenguaje solemne, y las imágenes son algo exaltadas -veremos varios ejemplos de ellas- pero luego uno se encuentra leyendo otra vez un hebreo tosco y poco

elegante que ha perdido hace mucho el genio del Midrash para los matices. El lenguaje no es el del Talmud, aunque las exposiciones imitan la terminología talmúdica;11 es más bien el de la Aggadá tardía. La mayor parte del libro ha sido escrito en hebreo, con algunos pasajes también en un arameo bastante pobre, y otros en una mezcla de lenguas en la que la proporción de hebreo y arameo varia según los diferentes manuscritos. Con frecuencia los hábitos Iingúísticos recuerdan los de los midrashim tardíos compuestos en el sur de Francia, como por ejemplo en la preferencia por el verbo sim, <situar», en lugar de natán, <dar» (sobre todo en las parábolas>. Se debe tener en cuenta, sin embargo. que ¡a-sum en el sentido de [a-'asot es frecuente en el hebreo mishnaico; véase Yoma 4b. Los pocos casos de arabismo suscitan, sin embargo, una reflexión.12 En Provenza, en aquella época no se entendía el árabe. Éste no era ciertamente comprendido en grupos como los de los autores o redactores del Libro Bahir, quienes evidentemente dedicaron muy poco esfuerzo al cultivo del conocimiento de las lenguas. A menudo las frases filosóficas que uno encuentra no permiten ninguna localización clara, aparte del hecho de que probablemente pertenezcan al último estrato de redacción. A mi me parece que apenas puede dudarse que el libro contenga sedimentos de diferentes estratos que' tal vez procedan también de fuentes distintas. El sistema unificado que Neumark, en particular, intentó construir en la edición hebrea de su obra, no existe. Parece como si se hubiera hecho un esfuerzo en la redacción final para imponer una suerte de unificación general del simbolismo cabalístico empleado, pero sin eliminar con ello las contradicciones frecuentes y obvias que uno todavía encuentra. Antes bien, parece como si tuviésemos ante nosotros una evidencia de la evolución gradual del simbolismo cabalístico. Encontraremos muchos ejemplos de este proceso. El movimiento de un párrafo a otro, o de un grupo de párrafos al próximo. se realiza a veces mediante asociaciones completamente irrelevantes. Un versículo de la Biblia que acaba de ser citado es atrapado al vuelo para convertirse a su vez en objeto de reflexión; se retoma una noción o imagen recién mencionada y se estudia de un modo más completo. Estos hilos que se exfienden a lo largo de partes extensas del libro proporcionan evidentemente un principio de organización muy superficial para el ensamblaje de materiales antiguos y nuevos. Es curioso constatar aquí que la primera mitad del libro, o más bien el primer tercio, parece incluir deliberadamente textos más simples, un gran número de los cuales sólo encuentran explicación a la luz del simbolismo místico que se aprecia con mayor claridad en las últimas partes de la obra.

Sin embargo. el libro no desarrolla sus concepciones de una manera ordenada y progresiva. En general, se puede afirmar que muchos textos en realidad no explican conceptos básicos, sino que los presuponen y utilizan para plantear y elucidar un problema concreto. Con este fin, el libro recurre de manera descarada a un modo mitológico de expresión y a imágenes míticas que no son otra cosa que un <disfraz» de ideas filosóficas. La total despreocupación con la que esta forma de expresión se emplea. sin la menor necesidad de ofrecer apologías a los espíritus más timoratos y sin expresar ninguna reserva. es muy característica del Libro Bahir. En esto difiere significativamente de obras cabalísticas posteriores. que casi siempre envuelven sus imágenes antropomórficas y míticas con apologías y reservas, como si estuviesen presentando sus respetos a la teología ortodoxa. Ni los autores ni los redactores del Bahir tuvieron tales escrúpulos. Estas nociones, no importa la explicación que se dé a su origen. parecen ser para ellos imágenes legítimas del mundo divino. Las tratan como si fueran una materia escolar, igual que hacían los antiguos agadistas cuando hablaban de las cosas divinas mediante imágenes antropomórficas. Esta actitud prueba de modo concluyente que el libro no se puede explicar ni sobre la base de la tradición del pensamiento filosófico en el judaísmo. ni como el producto de su decadencia. Tenía sus raíces en un mundo completamente diferente.

Las formas de discurso agádica y midráshica, que con frecuencia también adoptan directamente la forma de preguntas y respuestas entre el maestro y el alumno, exponen temas que se buscarían en vano en los textos antiguos de esta literatura. No obstante, los círculos donde se produjo el Libro Bahir no podían desconocer la literatura anterior, lo cual implica que debieron de haberse referido a ella. Lo que importa es que las interpretaciones y paráfrasis del Bahír tienen como objeto no sólo los versículos bíblicos, sino también dichos del Talmud y la Aggadá. Hay que preguntarse si una actitud como ésta no presupone de hecho un largo intervalo entre el libro y las fuentes que utiliza, las cuales se habían convertido ya en canónicas y eran leídas con una visión mística. En la literatura agádica, que por otra parte conocemos, no encontramos ejemplos de que las palabras de los maestros del Talmud hayan sido reinterpretadas mística o alegóricamente por sus colegas. Tampoco se da una relación de este tipo entre los escritos de la Merkabá y la Aggadá exotérica. Pasajes procedentes de fuentes exotéricas se encuentran también en la primera, pero no pierden su sentido original, y ciertos aforismos que a los estudiosos modernos íes parecen reinterpretaciones de dichos talmúdicos son en realidad explicaciones más detalladas basadas en una comprensión absolutamente correcta o en una tradición del todo

fiable.13 Esta literatura mística antigua nunca se apropia de pasajes de otros escritos para transformarlos en símbolos, como sucede en el Bahir. Pues en este libro todo es ya un símbolo. Cada palabra, cada frase que introduce se convierte en una alusión a algún secreto, y este secreto queda sin explicar con la misma frecuencia con que en otras ocasiones y contextos es descifrado tan pronto como se plantea. Estamos en presencia de una típica exégesis gnóstica -hecho éste que, por supuesto, no tiene que ver con la cuestión de la relación histórica con la antigua tradición gnóstica-. Las palabras y los conceptos en los que se insiste en el texto se transforman en palabras y nombres simbólicos para una realidad celestial, son indicadores de los sucesos que tienen lugar allí. A los antiguos místicos de la Merkabá pertenecientes a la tradición de las Hejalot nunca se íes hubiera ocurrido relacionar versículos del Génesis, los Profetas o los Salmos con objetos del mundo de la Merkabá para tener así una representación o descripción más exacta de las entidades celestiales. Los gnósticos, por otra parte, siguieron este proceder sin dificultad alguna, tal y como se aprecia en la historia de la interpretación gnóstica de la Escritura. Fueron capaces de descubrir en cada palabra de la Escritura un indicio o un nombre de alguno de los <lugares espirituales» o eones, cuyas mutuas relaciones determinan la ley del mundo celestial, y en particular la del pleroma. Mediante tales exégesis fueron mucho más allá del método flíónico de interpretación de la Biblia. Y éste es precisamente el método que se aplica generosamente en el midrash del Bahir No menos de cincuenta de estas parábolas se encuentran dispersas a lo largo del libro; algunas de ellas son simples e ingenuas, pero otras son de una textura más compleja. Tal y como se evidencia en la sección 129, además de parábolas tomadas o adaptadas del Talmud y el Midrash, hay otras, que no se conocen en ninguna parte, cuya referencia a detalles concretos de la vida en el Este indican su origen oriental. Al explicar el término místico <tesoro de la Torá», nuestro texto dice:

De este modo un hombre tiene [en primer lugar] que temer a Dios y [sólo] después estudiar la Torá. Es como un hombre que iue a comprar dátiles y que no trajo consigo un recipiente para Ilevárse- los a casa. Dijo: «Los cargaré sobre mi pecho», pero eran demasiado pesados para él. Tenía miedo de que se rompieran y le ensuciaran la ropa; entonces los tiró. Luego iue castigado doblemente: una ve;; por haber estropeado el alimento y otra por perder su dinero.

Estas líneas tal vez fuesen tomadas de una fuente nada mística, pero sólo se pudieron escribir en un país en el que floreciera la cultura de la palma datilera y el dátil fuera un objeto de consumo cotidiano, como es el caso de las zonas más cálidas de Palestina o en

Babilonia.[14] En el sur de Europa -en Provenza, por ejemplo-la palma datilera era sólo una planta ornamental. Este detalle relativo a los dátiles sugiere que otros pasajes del Bahir, que presuponen e interpretan místicamente el carácter bisexual de la palma y su fecundación artificial, pueden también remontarse a un origen oriental. Retomaré una vez más el tema de tal simbolismo al final de este capítulo. Muchas de estas parábolas ofrecen un aspecto muy estrafalario y paradójico. Uno podría casi decir que su intención parece ser más la de oscurecer el tema tratado que la de clarificarlo. Con frecuencia el pensamiento esencial se desarrolla sólo en la forma parabólica, en la que a menudo se refugian los antiguos conceptos e imágenes. Parábolas de este tipo son desconocidas en cualquier otra parte de la literatura judía. Cabalistas posteriores, como el autor del Zóhar, utilizan siempre parábolas <con sentido» y no las que impresionan en virtud de su carácter paradójico. La sección 25, por ejemplo, es característica de este género. El pasaje indaga en la significación mística de la vocal a; en hebreo pótah es una palabra que significa <apertura» [de la boca] pero también <puerta»:

¿Y qué puerta? Esto se refiere a la cara norte, que es la puerta de todo el mundo: por la puerta por la que penetra el mal penetra también el bien. ¿Y qué es el bien? Entonces él [el maestro] se burló de ellos y dijo: <¿No te lo he dicho? La pótab pequeña».[15] Ellos respondieron: <Lo hemos olvidado. Repítenoslo». El dijo: «Es como un rey que tenía un trono. A veces lo tomaba en sus brazos, a veces se lo ponía sobre la cabeza». Ellos le preguntaron: <¿Por qué?». <Porque era hermoso y le entristecía sentarse en él.» Ellos le preguntaron: «¿Y dónde lo ponía sobre su cabeza?». Él dijo: <En la letra abierta nlem, tal y como está escrito: [Salmos 85,12]: "La verdad brotará de la tierra, y la justicia mirará desde los cielos"».

La mem abierta es, como se nos enseña en la sección 58, un símbolo de lo femenino. Todo el pasaje resulta completamente enigmático, aunque es evidente que la parábola sugiere un misticismo ritual en el que el trono se compara a los tefilín del ritual de la oración judío, que se ata en parte al brazo y en parte a la cabeza. Conforme a un pasaje del Talmud (Berajot 6a) al que se le han dado diferentes interpretaciones, Dios también porta un tefilín. Pero con eso la parábola no adquiere más sentido, y la respuesta al parecer tampoco satisface la curiosidad de los inquiridores. El Libro Bahir no sólo se compone de textos de este tipo que parecen buríarse del lector, pero éstos no son escasos y muestran hasta qué punto nos alejamos aquí de las formas usuales de comunicación. Sin embargo, y a pesar de lo novedoso que fue este libro en la literatura hebrea, es evidente que el <autor» tenía la intención de exponer un misticismo de la Merkabá.

No ve ninguna diferencia entre el <descenso» a la Merkabá y el dominio hacia el que tiende la especulación. Con frecuencia había de la doctrina de la Merkabá,16 mientras que no utiliza nunca el termino <Cábala» referido a las doctrinas que expone.17 Pero ésta ya no es la doctrina de la Merkabá, tal y como se enseñaba en los antiguos escritos, que evidentemente conocía, sino que es una reinterpretación gnóstica de esa doctrina. Conocia la expresión <descender a la Merkabá» y buscó una interpretación mística para esta locución sorprendente (sección 60). A' hacer esto recurrió al nueo'o simbolismo místico de la ennoja de Dios, la mahshabá, que habremos de analizar más adelante. La inmersión en la Merkabá sin peligro o error es imposible, tal y como el Talmud dedujo ya de Isaías 3,6.18 La sección 46 evidencia conocer una interpretación de Habacuc 3,1 como la <oración del profeta Habacuc sobre la Merkabá», esto es, sobre el área de estudio que no se puede atravesar sin errar, shiggayón (así se interpreta el 'a[shigyonot del versículo). Según nuestro texto, esto significa <a todo aquel que libera su corazón de los asuntos de este mundo y se sumerge en la contemplación de la Merkabá, Dios lo acepta como si hubiese orado todo el dia».'9 En general, nuestro autor parece considerar al profeta Habacuc (véanse también las secciones 48 y 53) como el prototipo del místico de la Merkabá. Esta noción debía de ser muy antigua, dado que el Talmud (B. Megui[á 31a) ya prescribe el tercer capitulo de Habacuc para la Fiesta de las Semanas, junto con la visión de la Merkabá de Ezequiel I, Nuestro texto hace mención también del éxtasis de Habacuc, quien en su oración de la Merkabá llegó a <cierto lugar» donde comprendió los misterios divinos.20 Pero aparte de esto, el éxtasis apenas tiene aquí papel alguno. A veces se hace perceptible una tendencia ascética en sintonía con el carácter de la antigua Merkabá.21 Quien se aparta del mundo asimila el nombre de Dios, quien desee poseer la «vida» debe rechazar los placeres del cuerpo (véase la sección 100). Pero el Bahir no da nunca instrucciones ascéticas especificas del tipo que con frecuencia aparecen en los escritos de las Hejalot. Como hemos ya constatado, existe una impresionante falta de unidad en el libro, tanto en lo que respecta a su forma literaria como al contenido. Resulta. sin embargo. difícil separar con absoluta certeza los diferentes estratos que se combinan en el texto. No obstante, es posible reconocer ciertos pasajes como partes del estrato, o redacción, más tardía. Así, se puede afirmar con certeza que la interpretación del tohu va-bohu del Génesis 1,2 al comienzo del Bahir se tomó de los escritos del neoplatónico judío Abraham bar Hiyya, quien escribió en la tercera década del siglo XII. Este estudioso parece haber sido el primero en interpretar tohu como materia y bohu como forma, una etimología que también reaparece en el Bahir.22 Sus escritos llegaron a manos de los hasidim alemanes ya en el siglo XII,

tal y como he demostrado en otra parte.23 El autor parece haber compuesto algunas de sus obras en Provenza, y por lo tanto este préstamo bien pudo tener lugar tanto allí como en Alemania. Al parecer, el mismo autor fue la fuente de la idea (Bahir, sección io) de que el verbo bara designa sólo lo que es creado a partir de la nada, como la h,;'1e u oscuridad. Por el contrario, la luz primordial, que POsee forma o, como dice el Libro Bahir, una realidad (mammas;h), se asocia al verbo yatsar.24 Aquí, evidentemente el Bahir utiliza también el Yet;irá 2, 6. El análisis de las vocales, así como la afirmación de que <las vocales de la Torá dentro de las consonantes son comparables al alma de la vida en el cuerpo del hombre», se basan en los escritos de los gramáticos. Es interesante hacer constar aquí que en la literatura judía, al margen del Bahir, este símil apareció por primera vez en el Kuzari 4,3 de Yehudá Haleví, aunque en última instancia se remonta a la escuela neopitagórica y a los gramáticos adscritos a ella. Para esa escuela las vocales significan lo psíquico en oposición a Iohy[ico que representan las consonantes.25 El Kuzari no fue traducido del original árabe hasta 1167 en Lunel, Provenza. Si se pudiera demostrar que el pasaje del Bahir procede de esa fuente, seria evidente su pertenencia al último estrato, pero no tenemos certeza de ello. El pasaje aparece en relación con una afirmación de rabí Rahmai respecto a la expresión <doce tribus de Dios» en Salmos 122, 4. Sigue de una manera más bien brusca a un texto mágico relativamente extenso dedicado a los nombres de Dios y guarda relación con el simbolismo de la <fuente» que también aparece en otros pasajes importantes del libro. Desde la concepción de Dios como origen de una fuente que irriga todo lo demás, el texto interpreta las doce tribus en el mundo superior como los canales mediante los cuales el agua de la fuente es conducida. La fuente es tal vez el nombre de Dios, quien, a través de los doce canales, indica los trece atributos de la divinidad, que la teología talmúdica deduce de Éxodo 34.6. El discurso sobre los elementos del lenguaje sirve de continuación de esta sección 82. Las vocales tienen la forma de puntos, por lo tanto de círculos. Las consonantes, por otra parte, son cuadradas, lo que concuerda con la naturaleza de la escritura hebrea. Y de la misma manera en que ahí existe una cadena de analogías, Dios-alma-vo- cal-círculo, así también los miembros correspondientes de cada pareja han de guardar una correlación, esto es, las imágenes primordiales de las doce tribus-los cuerpos-las consonantes-el cuadrado. Es difícil separar una serie de simbolismos de la otra. Si estos símbolos son más antiguos, entonces la pareja vocal-consonante que figura entre ellos debe pertenecer también a una tradición más antigua, anterior al Libro Kuzari. En este caso, la continuación de un párrafo, a primera vista enigmático, también se puede interpretar de una manera lógica y coherente. El texto dice:

Y la vocal vino por el camino de los <canales» hasta las consonantes a través de la esencia del sacrificio, y descendió desde allí, como se dice frecuentemente que el olor es algo que desciende hacia Dios. Pues [el primer] YHVH [de los dos nombres divinos de cuatro caracteres mencionados uno tras otro en Exodo 34,6] desciende hacia [el segundo] YHVH, y éste es el sentido de la Escritura [Deut. 6,4]: <Oye, Israel, Jehová nuestro Dios, Jeho;;'á uno es».

Aquí, por lo tanto, el simbolismo se ha transferido a la magia del sacrificio. A través del olor del sacrificio, la corriente de vida penetra desde el alma, que es la fuente, en los atributos, que son las tribus, las consonantes o los cuerpos. Mediante un sacrificio mágico es atraída hacia ellos a través de los doce canales, que se introducen en forma de símil en la sección 82. Y en correspondencia con este acontecimiento misterioso a la hora del sacrificio, en la oración que sustituye místicamente al sacrificio, está la <unificación» del nombre de Dios en la forma de Shemó Yisrael.

Este ejemplo debe bastar para mostrar cuán difícil resulta la separación de los diferentes estratos. No obstante, el lector atento no puede evitar reconocer la existencia de tales estratos. En el orden (o desorden) en que los textos se yuxtaponen o asocian se demuestra que estamos ante una obra que es el resultado de una composición. Respecto a esto, el primer y el último párrafo del libro son característicos, ambos sirven de marcos, por decirlo de este modo, para un material verdaderamente místico. La sección 1, una suerte de exoraium, tal vez penetrara en las páginas en que se editó el Bahir a través de una antigua fuente midráshica. El último párrafo (141) está sacadQ, casi literalmente, salvo algunas omisiones, del Pirqué rahbí E[i 'ézer, un Midrash tardío del siglo VIII. Lo que falta en este pasaje es precisamente la nota simbólica que distingue a nuestro texto de todo cuanto le precede. Préstamos literales de una extensión similar no se encuentran en ninguna otra parte del Bahir, y las razones de la colocación de este pasaje al final del libro quedan sin aclarar. Cuenta la historia de [a tentación de la serpiente y de la caída sin los tonos místicos que escuchamos en todas partes cada vez que se menciona a los sujetos del paraíso, el mal y las relaciones entre lo masculino y lo femenino.

El carácter compuesto del libro llama [a atención del lector y concuerda perfectamente con la presencia de tantos pasajes de los que sería imposible explicar cómo han podido ser escritos en época tan tardía como el siglo XII.26 Un análisis más detallado y completo tal vez nos permita arrojar alguna luz sobre la verdadera naturaleza de estos textos. Pues la existencia de estos fragmentos nos introduce en el

verdadero problema que plantea este libro. El Bahir no puede ser comparado con cualquier otra obra midráshica o escrito cabalístico posterior. Se queda, por decirlo así, en una encrucijada. ¿De qué tipo es esta encrucijada? ¿Cuál es el elemento nuevo y especifico que concede su importancia al Bahir? La respuesta me parece clara. Este elemento nuevo se presenta al análisis como dos aspectos interrelacionados de una única entidad. Tenemos aquí una nueva concepción de la divinidad que muestra componentes gnósticos que penetran casi por doquier en la textura del libro determinando su fisonomía religiosa. El dios del Libro Bahir no aparece en ninguna otra fuente judía que conozcamos antes del siglo XII. No es ya el rey santo de la gnosis de la Merkabá y los escritos de las Hejalot que se sienta sobre su trono en las cámaras más recónditas del Templo del Silencio y que se concibe como absolutamente trascendente. Tampoco es el Dios distante y sin embargo infinitamente próximo del hasidismo alemán, que llena todo ser y penetra en todas las cosas. Pero tampoco es el Uno oculto de los neoplatónicos, totalmente separado del mundo de la multiplicidad, con el cual se relaciona sólo a través de los niveles interrnediarios de las emanaciones. Menos todavía es el Dios de [os racionalistas judíos de la filosofía medieval. Aquí nos enfrentamos a una noción de Dios concebida desde un punto de vista teosófico, un Dios que es el portador de las potencias cósmicas, la fuente del movimiento interno en sus atributos, hipostaseados como eones. Éste es el Dios que ejerce sus poderes en el árbol cósmico de los mundos, del que procede y se desarrolla todo ser. Aunque el lenguaje es el de la Ag gadá y las formas de expresión son judías, obedece a un tipo que conocemos a partir de la mitología gnóstica. La mayoría de las exposiciones e interpretaciones escriturales en el Bahir son, en este sentido, gnósticas. Sorprende ver cuán lejos están las ideas de este libro de las concepciones filosóficas que prevalecieron en la Edad Media, y en particular del neoplatonismo. Los niveles del ser que esta escuela predicó (desde el Uno, pasando por el mundo del nous y el alma, hasta la naturaleza y el mundo material inferior), su antropología y escatología, en una palabra, todas aquellas doctrinas que en sus versiones monoteístas produjeron un efecto tan trascendente sobre el mundo judío, son aparentemente soslayadas por este libro. No hay nada que sugiera una influencia de ibn Gabirol y su metafísica de la voluntad. Algunos puntos de coincidencia ocasionales con las ideas neoplatónicas sólo reflejan nociones que compartían tanto los gnósticos como los neoplatónicos tardíos, como la visión de la materia como principio del mal, o la distinción entre un <mundo de la oscuridad» y un <mundo de [a luz».27 Algunos giros de expresión neoplatónica, tales como, en la sección 96. <el Uno entre todos los unos que es Uno en todos sus nombres»,28 se encuentran

precisamente en uno de los textos gnósticos principales de la especulación sobre los eones. Como ya hemos subrayado, los portavoces o redactores nunca pensaron en argumentar a su favor, o justificar sus opiniones de cara al aristotelismo ascendente de la época, que es lo que lógicamente cabria esperar de un texto de <teología» judía de la segunda mitad del siglo XII. La expresión mítica es tan clara en muchos pasajes que no sorprende en absoluto que lectores piadosos como el antes mencionado Meir ben Shim'ón de Narbona se sintiera horrorizado a causa del libro y le pareciera sospechoso de herejía. Debemos, por lo tanto, conocer nosotros mismos, con la ayuda de algunos ejemplos, las imágenes gnósticas del mundo del Bahir.

2. LOS ELEMENTOS GNÓSTICOS EN EL BAHIR:

EL PLEROMA Y EL ÁRBOL CÓSMICO

El concepto del pleroma, la «plenitud» divina, ocupa un lugar central en el pensamiento de los antiguos gnósticos. El sentido de este concepto tiene dos vertientes. Algunas veces la <plenitud» es la región del propio Dios verdadero, y a veces es la región a la que desciende o en la que el Dios oculto se manifiesta en figuras diferentes. Es el lugar en el que «Dios habita». El pleroma es un mundo de perfección y armonía absolutas que se despliega a partir de una serie de esencias y de emanaciones divinas conocidas en la historia del gnosticismo con el nombre de eones, <eternidades», realidades supremas. Conforme a la definición de Hans Jonas, el conocimiento gnóstico de la divinidad se ocupaba, al menos en sus comienzos, de la historia interna de la creación del universo como una historia del mundo supremo del pleroma y como un drama interno de la divinidad del que finalmente surgía el mundo inferior. La primera parte de esta definición puede aplicarse con certeza al ámbito de ideas presentes en el Bahir. Respecto al drama interno de la divinidad, aunque no ausente del libro, aparece en una forma modificada que permite salvaguardar el carácter estrictamente monoteísta y judío de las doctrinas fundamentales. Veremos cómo pudo suceder esto cuando analicemos la concepción de la Shejiná en el Bahir. Pero antes hemos de demostrar la estructura gnóstica del propio pleroma. Vimos en el capitulo precedente que los místicos de la Merkabá sustituyeron el trono divino por el pleroma gnóstico, y que el lugar de los eones fue ocupado por el aparato de la Merkabá, tal y como se describe en símbolos muy concretos en la visión de Ezequiel o como se desarrolla a partir de ésta.[29] Pero precisamente aquello que estos místicos esperaban eliminar del universo de su discurso por medio de la traducción o transformación en una terminología puramente judía,

evitando así que cayera bajo <sospecha» de tener orígenes foráneos, aparece ahora, para sorpresa nuestra, en los fragmentos que hemos reconocido como pertenecientes a los estratos más antiguos del Bahir. El lenguaje y los conceptos son los mismos, y buscamos en vano una respuesta a la pregunta de cómo esta terminología se pudo originar o recrear de nuevo en el siglo XII, si no es mediante alguna filiación a fuentes ocultas relacionadas con la antigua tradición gnóstica. Se debe constatar aquí el hecho curioso de que el término técnico pleroma aparece algo deformado pero aún claramente reconocible, en su traducción exacta al hebreo, ha-mafe, <lo pleno» o <la plenitud». Al referirse a Deuteronomio 33, 23, la sección 4 pone de relieve de manera muy enfatica esta <plenitud», que se utiliza como un término técnico o, si se prefiere, como un símbolo:

Cuál es el sentido del versículo [Deut. 33,23): <Y lleno de la bendición de Jehová, posee el occidente y el sur». Esto significa que en to dos los lugares la letra bet [con la que comienza la Torá y también la palabra berafti, como se ha explicado anteriormente en la sección 3] está bendecida, a causa de su plenitud. El versículo se debe entender de la siguiente manera: <Y la "plenitud" es la bendición de Dios. Y es Él quien da de beber al sediento y así ofrece consejo desde el mismo principio».30

Este pasaje es muy extraño. La palabra ha-male no se refiere ciertamente al mundo de los ángeles, para el cual el hebreo medieval de los judíos españoles utilizaba el mismo término, tomado de una expresión árabe en el Corán.31 Más bien representa la realidad superior que contiene la plenitud de Dios y a la que se alude al comienzo de la Torá. El autor utiliza, de la misma manera que hicieron los cabalistas más antiguos después de él, el doble sentido del grupo de consonantes BR¿ que se pueden leer tanto berajá, «bendición», como berejá, «estanque». De este estanque en el que borbotean las fuentes de Dios y que contiene la plenitud de su bendición, <Él da de beber al sediento». Esta <plenitud», que suena a una traducción literal del término griego, se halla al comienzo de todas las cosas, y el autor interpreta el Deuteronomio 33,23 como si dijera: la bendición de Dios [o el estanque de las aguas contenidas] es la plenitud, y tú [Israel, a quien se promete la bendición] has de poseer este eón y el eón futuro, que se comparan con el sur y el mar. La imagen se desarrolla más adelante en las secciones 5 y 7. Esta plenitud de la bendición del male al comienzo de la creación se compara con la fuente primordial. <Un rey quiso construir un palacio en las fuertes paredes de una roca. Rompió las rocas y taIló los bloques. Una gran fuente de aguas vivas surgió ante él. Entonces dijo el rey: "Como tengo esta agua que mana,32 píantaré un jardín y

disfrutaré de él, yo y todo el mundo".» Aquí. al igual que en la interpretación del mismo versículo del Deuteronomio 33 en la sección 3, el uso simbólico de ma(e para el pleroma se relaciona con el simbolismo de la Torá, que por una parte es el mar infinito (según Job 11,9), pero que por otra parte es también la sabiduria superior y la fuente, un placer para todas las criaturas -en realidad, para el propio Dios, tal y como prueba la continuación de la sección 4, empleando una expresión tomada de un antiguo Midrash sobre Proverbios 8.30 .Parece como si una antigua terminología gnóstica. transmitida a través de fuentes y contextos desconocidos para nosotros, se hubiese vuelto ininteligible en el transcurso del tiempo y fuese sometida a una reinterpretación aplicable a la Torá. Esta plenitud primordial, en la que se complacen todas las criaturas y el propio Dios, se vuelve a analizar en la sección 14, donde encontramos otra imagen del carácter mítico que muestra igualmente relaciones sorprendentes con el pleroma. El hecho de que esta imagen aparezca ya completamente reinterpretada en la sección 15, que sigue a continuación, sugiere que la sección 14 contiene un material particularmente antiguo. un mito <insertado cuidadosamente en un sistema al que no pertenecía en su origen».33 Al comienzo de la sección 14, leemos en una cita (del Bere;;hit rabbá) que los ángeles no fueron creados hasta el segundo día para asegurar que nadie pudiera decir que Miguel extendió el urilverso hacia el sur de la beveda celeste, Gabriel hacia el norte, y que el propio Dios lo midió en el centro. Para prevenir este error, Dios dijo de si mismo (Isaías 44,24>: <Yo, Jehová, que lo hago todo, que extiendo la fierra por mi mismo [meitti]», -que pudo haber sido <conmigo», dado que el texto dice <[quien está conmigo] miitti». Después de citar esta antigua Aggadá, el Libro Bahír continúa como si estuviera reproduciendo meramente, de una manera más completa, la fuente del Midrash:

Soy Yo quien ha plantado este <árbol» para que todo el mundo pueda deleitarse en él y con él he abarcado el «Todo», y lo llamé <Todo», pues de él depende el Todo y de él emana el Todo; todas las cosas lo necesitan, lo consideran y lo anhelan, y desde él todas las almas parten. Yo estaba solo cuando lo hice y ningún ángel puede situarse por encima de él y decir: <Yo estuve allí antes que tú, pues cuando yo extendí mi tierra, cuando yo planté este árbol e hice que echara raíces y que ellos se deleitaran el uno con la otra [el árbol con la tierra] y yo mismo me deleité con ellos, ¿quién estuvo allí conmigo que yo le confiara el secreto?».34

La imagen cósmica de este árbol como origen de las almas prueba que resulta imposible interpretar este pasaje como una referencia al árbol de la vida en la Torá. Se trata de un árbol cósmico que Dios plantó

antes que cualquier otra cosa en <su tierra», simbolizando tal vez esta última palabra, en el contexo dado, una esfera en la que enraiza el árbol de los mundos. Pero en la sección 15 la parábola del árbol se transpone al escenario de un jardín completo (en contraposición a un único árbol> en el que el rey quiso plantar un árbol, primero cavando en busca de agua y encontrando una fuente que pudiera sustentarlo. <Sólo entonces plantó él el árbol y vivió y dio frutos y su raíz creció pues era constantemente irrigada con lo que salía de la fuente.» En este pasaje la fuente es, al parecer, la misma de la sección 4, en la que la <plenitud» de la bendición de Dios se asocia a la Torá. Es posible también que aquí ya se dé una relación con una de las potencias de Dios, a saber, la Sofía o hojmá. No obstante, en la sección 14 no nos enfrentamos a una parábola artificialmente reducida en la que el árbol estaría necesitado de una fuente, sino a una imagen gnóstica que representa el pleroma, En realidad, entre los valentinianos, el <todo» (en griego pan, ho[on) es una de las designaciones más comunes del pleroma y del reino de los eones.39 De hecho un pasaje del recién descubierto <Evangelio de la verdad» parece idéntico a nuestro pasaje del Bahir: <Ellos encontraron... al Padre perfecto que generó el Todo en el medio del cual está el Todo y del cual el Todo está necesitado», y más adelante, <pues qué otra cosa necesitaba el Todo sino la gnosis relativa al Padre».36 De igual manera, en el recién publicado <Evangelio de Tomás», Jesús dice de sí mismo: <Yo soy el Todo y el Todo procede de mí».37 La idea, que también se encuentra entre los cabalistas españoles posteriores, de que las almas proceden de este árbol cósmico y que en verdad son sus frutos ya se inscribe en la gnosis de los simonianos, que tal y como los investigadores han hecho notar en repetidas ocasiones, es una forma herética del gnosticismo judeo-sincrético.39

Un vestigio de esta idea del árbol de la vida como árbol cósmico que crece entre el Jardín del Edén y el paraíso terrenal y por el que las almas de los justos ascienden y descienden como por una escalera se ha conservado también en el Miá'rash Konen, que refleja muchas especulaciones antiguas sobre la Merkabá y el BereshiL En el Bahir este mismo motivo se emplea aparentemente también en pasajes posteriores (secciones 71 y 104); pero el pasaje en la sección 14 va mucho más allá, ya que incluye de hecho la imagen directa de un árbol de las almas. Parece por lo tanto evidente que entre las fuentes en las que se basó la redacción final del Bahir había fragmentos antiguos de un carácter osadamente mítico. Al utilizar la imagen de la siembra del árbol cósmico, este texto describe la creación de un eón primordial. Este eón, me parece, contiene no sólo algo del pleroma de los gnósticos sino que sugiere también alguna relación con los pasajes

extrañamente cosmogónicos en el Libro de Enoch eslavo (del siglo í d.C.) donde precisamente se menciona este <gran eón» primordial. Este eón porta el inexplicable nombre de Adóil; la etimología propuesta de <eón de Dios» obedecería en cualquier caso a un hebreo muy pobre.39 ¿Qué conoce el Enoch eslavo de este gran y enigmático eón en los dos lugares en que trata evidentemente del mismo motivo, aunque en parte se contradiga? Dios, entronizado sólo en la luz primordial40 y pasando a través de ella, llama a Adóil desde las profundidades (¿del no ser?). De su estómago <nace» entonces (cap. II). como si fuera diferente de Adöil, <el gran eón suyo que porta toda la creación». Este eón se muestra de este modo como un paralelismo bastante cercano de la luz primodial, la organuz de la antigua Aggadá, que precedía al resto de la creación, y aquí se asocia igualmente a la exégesis del Génesis I, 3 y a la creación del trono. Las enigmáticas piedras que Dios coloca firmemente en el abismo se han de relacionar también de algún modo con la tradición cosmogónica no menos oscura de una baraita esotérica (una mishná que no ha sido universal y canónicamente aceptada) en la que la palabra bohu en tohu va-bah u del Génesis 1,2 fue interpretada como <piedras de barro hundidas en el abismo».41 Pero en el capítulo 17 se expresa la misma idea en una formulación nueva y más incisiva: antes de toda creación, Dios estableció <un eón de la creación», el cual, tal y como indica la división en elementos de tiempo. es el tiempo primordial de toda creación, que se divide subsiguientemente en días, horas, etc. En el momento de la Redención, este Urzeit (<tiempo primordial»). el gran eón, volverá a ser el indivisible Erzdzeit (tiempo del fin). (En el Bahir <todas las cosas anhelan» este árbol, una expresión claramente escatológica.) Los justos se unen a este eón y él se une a ellos una formula reversible de moda en la literatura de la Merkabá, pero también en la gnosis no judía-. Aquí tenemos algo más que la <dicha» común. En hebreo significa literalmente <formar parte de la vida futura y llegar a ser digno de ella». Se trata más bien de una identificación escatológica con el eón de la creación al cual todo retorna42 -una idea que también reaparece, aunque bajo otra forma, en la Cábala, donde todo procede del eón Biná, también llamado <el eón futuro», y al que todas las cosas, pero sobre todo las almas de los justos, retornan y vuelven a unirse con él-. El secreto de cómo Dios formó el ser a partir de la nada y lo visible de lo invisible,43 es decir, el misterio del gran eón en tanto medium de la creación, no íes fue revelado ni a los ángeles, quienes no recibieron ningún <conocimiento de esta creación infinita e incognita», exactamente como en la conclusión del pasaje en el Bahir. (El ángel Gabriel se menciona aquí al igual que en la sección 15, aunque en un contexto diferente.) Este simbolismo del pleroma representado en un árbol

reaparece una y otra vez en otros textos del Bahir que sin duda corresponden a desarrollos posteriores y que se refieren al mundo de los eones en su totalidad o a un eón específico. Reviste particular importancia, en primer lugar, la sección 85, que había una vez más, mediante imágenes absolutamente míticas, de los poderes de Dios, no en el sentido que éstos tienen en el lenguaje filosófico, sino en el gnóstico (por ejemplo, el valentiniano), donde los poderes (en griego, dynameir) son los eones que llenan el pleroma. Este pasaje está insertado en una interpretación posterior de irh, <hombre», como uno de los nombres de Dios. En el mismo (sección 84) se explica la letra shin, tomando en cuenta la forma que tiene en hebreo (w), como «raíz del árbol», lo que parece aludir a alguna sefírá en concreto. El texto continúa como sigue:

¿Y qué es [este] «árbol» del que has hablado? Le dijo: todos los poderes de Dios están (dispuestos) en estratos, y ellos son como un árbol: al igual que el árbol produce su fruto a través del agua, así, Dios a través del agua incrementa los poderes del «árbol». ¿Y cuál es el agua de Dios? Es la Sofía, hojmá, y aquello [el fruto del árbol] es el alma de los hombres justos que vuelan desde la «fuente» hasta el «gran canal» y él [el fruto] crece y se fija al <árbol». ¿Y en virtud de qué florece éste? En virtud de Israel: cuando son buenos y justos, la Shejiná habita entre ellos, y por sus obras habitan en el seno de Dios, y Él íes permite que sean fértiles y se multipliquen.

Todos los poderes de Dios constituyen, de este modo, un árbol cósmico que no es sólo un árbol de las almas del que parten volando las almas de los justos y al cual, al parecer, retornan, sino un árbol que también depende de los actos de Israel-una idea que en otros textos se retoma con mayor fuerza todavía . Parece como si en esta fase tuviésemos ya un simbolismo especifico y detallado de los eones. Si la fuente que riega el árbol es la Sofía, a la que todos los pasajes restantes se refieren de manera muy natural como a la segunda sefirá (más adelante, en la sección 96, se la designa así expresamente), entonces la raíz es la tercera sefirá, la <madre» en el lenguaje del Bahir. El mismo árbol representa obviamente, en este caso, todos los otros siete poderes que actúan en la obra creativa de los siete días. Dado que están ordenados en estratos, es evidente que también poseen una estructura fija. A' principio ellos se comparan únicamente con el árbol, pero a continuación la imagen se emplea de una forma más realista. El mítico árbol cósmico tiene sus raíces arriba y crece hacia abajo, una imagen que, como se conoce, tiene innumerables paralelismos en muchas culturas diferentes.[44] Es interesante constatar que algunos estudiosos afirman también haber encontrado esta idea entre los herejes bogomilianos de los Balcanes.[45] Cuando Israel es

bueno, Dios aloja en el árbol nuevas almas de hombres justos. Éste es, sin duda, el sentido del señalamiento: «...hizo que fueran fertiles y se multiplicaran». Esta idea se ajusta perfectamente a pasajes paralelos. El tronco del árbol, que en la sección 85 crece a partir de la raíz, corresponde a la imagen de la columna espinal en el hombre, sobre todo en las secciones 67 y 104. Si Israel es bueno, Dios crea nuevas almas desde el lugar de la semilla, que equivale al gran canal de la sección 85. La manera en que el mito del árbol varía aquí (así como en las secciones 104 y 121) corresponde a la interpretación que se ofrece en la sección 15 respecto a su forma más antigua, que se encuentra en la sección 14. Es difícil determinar cuándo el material más antiguo fue reinterpretado de esta manera. El simbolismo del árbol tuvo un desarrollo posterior en el último estrato del Bahir. Esto se evidencia en las secciones 64-67, las cuales, a pesar de todas sus diferencias, están estrechamente relacionadas entre sí.46 El árbol cósmico de la sección 14 ya no es el pleroma de los poderes divinos, como en la sección 85, sino que ha sido plantado en el centro del universo, como su corazón. A la estructura de este corazón corresponden, en las regiones del cosmos, tomadas del Libro de la Creación, potencias in- feriores, «supervisores» y «arcontes» (sarim). La sección 64 se refiere directamente al Yei;irá 5,1 y a sus doce direcciones del mundo, que el autor del Bahir dispone, sin embargo, según su propio estilo mítico: «Dios tiene un árbol, y este árbol tiene doce radios:47 nordeste, sudeste, este superior. este inferior, noroeste, sudoeste, oeste superior, oeste inferior, norte superior. norte inferior, sur superior, sur inferior, y ellos se extienden hacia lo inconmensurable, y ellos son los brazos del mundo». A estas ramas del árbol corresponden en las tres regiones del mundo del Libro Yeisirá -es decir, el «dragón» tefi,46 que representa al mundo; la esfera celeste visible, que representa al tiempo, y el «corazón», que representa al organismo humano- doce «supervisores» para cada una y doce arcontes para cada una, con un total de dos veces treinta y seis potencias que actúan en el cosmos y que regresan siempre las unas a las otras:

La potencia de uno está [también] en el otro, y aunque hay doce en cada una de las tres, todos se adhieren los unos a los otros [esto está tomado literalmente del Yeisirá 4,3] y todas las treinta y seis potencias se encuentran ya en la primera. que es el teli... y todas ellas regresan cíclicamente las unas a las otras, y la potencia de cada una se encuentra en las otras... y todas ellas están perfectas [o comprimidas] en el «corazón».

Es muy posible que los treinta y seis decanos de la astrología y sus supervisores estén vagamente tras las treinta y seis potencias del Bahir.49 En el Bahir, los dos veces treinta y seis supervisores y

arcontes se combinan con los setenta y dos nombres de Dios, que la doctrina esotérica judía había desarrollado ya en el periodo talmúdico y que el Bahír analiza con frecuencia a partir de la sección 63 (sobre todo en las secciones 76-79). La sección 64 produce la impresión de ser un texto muy antiguo que aún no tenía contacto directo con el simbolismo místico que se desarrolla en la mayor parte del Bahir. El «corazón» se menciona aún como gobernante del cuerpo humano (al igual que en el Libro Yetsirá) y no como símbolo místico. Pero en la sección 67, que reto- ma y desarrolla las ideas y en particular la terminología de la sección 64, nos enfrentamos de repente a símbolos místicos, aunque sin duda debemos suponer la existencia de una laguna entre estos párrafos. El corazón es alimentado por los setenta y dos supervisores y arcontes, a los que, a su vez, alimenta. Al mismo tiempo, sin embargo, es interpretado como un término simbólico, que significa una esfera llamada <corazón» que contiene los «treinta y dos maravillosos senderos de la Sofía», en consonancia con el valor numérico de la palabra hebrea [eh, corazón. Aquí estamos en el mismo centro del simbolismo cabalístico, al que habremos de volver.

El simbolismo del corazón del cosmos muestra un paralelismo estrecho con la bien conocida idea desarrollada por Yehudá Haleví en su Kuzari 2, págs. 36-44. De acuerdo con HaIevi, todas las naciones conforman un organismo del cual Israel es el corazón, de ahí que deba cumplir con deberes y funciones especiales a lo largo de la historia. Parece ser que al final de la redacción del Bahir en Provenza, sus redactores ya tenían a su disposición el Kuzasi, que había sido traducido allí al hebreo en 1167. Esta imagen al parecer íes impresionó tanto que la combinaron con su simbolismo gnóstico. El concepto de la totalidad del proceso histórico se transforma en una interconexión teosófica del cosmos. Israel es el tronco o el corazón del árbol cuyos frutos son las almas individuales. Sin embargo, la metáfora resulta algo inconcreta debido a que el corazón y el fruto se confunden el uno con el otro. El corazón se explica como «fruto precioso del cuerpo», y a continuación se asocia al simbolismo del ramillete de la Fiesta de los Tabernáculos, cuando Israel «toma el fruto de los árboles hermosos» (Levítico 23,40). El paralelismo entre el tronco del árbol50 y la columna espinal del hombre, la parte más esencial del cuerpo, es central en este simbolismo. Los setenta y dos poderes antes mencionados aparecen ahora como los arcontes y las «formas santas» situados sobre cada pueblo, mientras que el «santo Israel»51 ocupa el lugar del tronco del árbol y su corazón. Los pueblos son claramente las ramas secundarias que parten de las doce ramas principales, estas últimas de algún modo relacionadas con las doce tribus de Israel. Esto se asemeja mucho a una aplicación de la idea de

Yehudá Haleví a una representación más antigua del árbol cósmico y su tronco, que ahora se combinan con la noción originalmente distinta y sin ninguna relación del corazón procedente del Libro de la Creación. Aquí los arcontes de los pueblos son aún las «formas santas», esto es, ángeles, en perfecta conformidad con la tradición judía.52 Estas formas también sirven de guardianes del camino que conduce al árbol de la vida, situado sobre los treinta y dos maravillosos senderos de la Sofía. Ésta, a su vez, está por encima del mundo de los ángeles, aunque protegida y guardada por ellos. Esta relación entre las formas santas y el simbolismo del árbol se repite más tarde en un pasaje importante de la sección 78. El sacrificio, en hebreo corban, se interpreta como «acercar», según el sentido de la raíz hebrea,53 «porque acerca tanto las formas unas a otras que se convierten (de este modo el autor interpreta Ezequiel 37,17] en un único árbol». De este modo se considera que el árbol es el reino de las potencias de Dios, una esfera que se extiende por debajo de Dios, a quien se le concibe como definitivamente personal e independiente de las potencias. De este análisis resulta que el simbolismo del árbol tuvo diferentes desarrollos en los diversos estratos del Bahir. El simbolismo del árbol destaca un elemento que habría de resultar esencial en la doctrina cabalística de la vocación mística de los judíos. El árbol no sólo recibe la vida y es irrigado por la fuente, sino que su floración, crecimiento, prosperidad y vigor o, por el contrario, su languidez dependen de los actos de Israel. La insistencia particular en esta explicación de la relevancia cósmica de [os actos de Israel, así como la dialéctica que una representación como ésta implica para la «pureza» de un concepto de Dios se pone ya de relieve en estos textos, sólo que los escritos de los cabalistas posteriores lo expresarían con una intensidad todavía mayor. Entre el Dios Creador y el hombre hay una zona intermedia que no pertenece simplemente al lado de lo creado, sino que su relación con Dios, quien fue el que «plantó» este árbol, no está definida con precisión. Mediante símbolos e imágenes cuyo sentido sigue siendo impreciso, aquí se formula un pensamiento que no está del todo ausente en la literatura aggádica, a saber, [a noción teológica, algo dudosa, de que «el justo aumenta el poder del Omnipotente [gueburá, la dinamis di- vinaJ».54 Lo que es nuevo en las fuentes cabalísticas son las imágenes míticas con las que se expone esta influencia: es decir, la influencia del «santo Israel» sobre las esferas superiores se ejerce mediante rituales, cuyos elementos guardan una relación mítica con los eones o las sefirot en el árbol de las potencias divinas. Ésta es sencillamente la razón de los diversos simbolismos rituales que se postulan en el Bahir, así como de la explicación que ofrece de preceptos específicos de la Torá. La noción de un «influjo desde arriba y un influjo desde abajo», como lo

expresaría la Cábala española, particularmente el Zóhar, se encuentra ya en el Bahir. El influjo desde arriba se presenta siempre aquí, hasta donde percibo, en conexión con el simbolismo de la Sofía como la fuente del árbol cósmico. Muchos pasajes que abordan el simbolismo de la fuente -resulta característico que sea casi exclusivamente mediante parábolas se pueden asociar sin dificultad a la Sofía.55 Sólo en el último tercio del libro se aplica el simbolismo de la fuente, que es la Sofía, al «canal» a través del cual el agua de esta fuente se conduce a otras esferas. El canal debe ser claramente entendido como un eón posterior en la estructura de estas potencias, que guarda una relación particular con la Sofía.56

3. OTROS ÉLEMENTOS GNÓSTICOS: LAS POTENCIAS DE DIOS (MIDDOT). LAS REINTERPRETACIONES GNÓSTICAS DE LOS REFRANES TALMÚDICOS. LA DOBLE SOFÍA Y EL SIMBOLISMO DE LA SOFÍA COMO HIJA Y NOVIA

El Libro Bahir se concentra principalmente en estos poderes, por separado o concertados. La mayor parte del libro se dedica a descubrir referencias a estos «poderes de Dios» -que tenemos todas las razones para identificar con los eones del pleroma- en versículos bíblicos, así como en otras expresiones simbólicas, que incluyen con

ceptos de la Biblia, el misticismo del lenguaje y otras ideas de la Aggadá, que en su conjunto constituyen una reserva virtualmente inagotable de símbolos aptos para este propósito. Aquí, también, los símbolos y nociones de los antiguos gnósticos reaparecen con frecuencia, ya sea a causa de conexiones históricas reales o como resultado de métodos análogos de exégesis. Estas exégesis debieron, sin duda, haber recibido algún tipo de impulso del material transmitido, incluso si luego siguieron su propio camino. Además, una gran parte del libro consiste en variaciones místicas sobre motivos del Libro Yetsirá. En realidad, justamente de esta obra el Bahir toma el término sefirot, pero ya no lo entiende, como el autor del mencionado libro, en el sentido de los números ideales que contienen dentro de si todos los poderes de la creación. Las sefirot significan ahora los eones, los poderes de Dios, que son también sus atributos. El término sefirot, sin embargo, no ocupa un lugar importante en el Bah ir. Aparece sólo en la sección 87, donde se descubre que los diez dedos que se elevan durante la bendición de los sacerdotes son <una alusión a las diez sefirot mediante las cuales se sellan el cielo y la tierra>. En el propio Libro Yetsirá, sólo seis de las sefirot ejercen esta ftinción, y en este caso particular es evidente que se identifica el término con otra concepción. Esto también queda indicado mediante la nueva explicación que ofrece el libro del sentido del término sefirot. La

palabra no se deriva de safar, <contar>, sino de sappir, <zafiro>. Se trata, por lo tanto, de reflejos zafiricos de la divinidad, y el Salmo 19,2: <Los cielos cuentan la Gloria de Dios>, es interpretado por el autor según la etimología: <Los cielos brillan con el esplendor zafirico de la gloria de Dios>. Más tarde, esta etimología mística se hizo clásica en la literatura cabalística. En vista del carácter fragmentario del libro, tal vez no se puedan extraer demasiadas conclusiones del hecho de que el término sefirot lake en otras partes del texto. Resulta de todos modos sorprendente que la noción de las sefirot haya sido, por decirlo así, eliminada justo de aquellos pasajes que se basan de lorma clara en el Libro de la Creación, y que se ofrezca como algo conocido y evidente por sí mismo precisamente en un pasaje que, por otra parte, no guarda relación con los motivos del Libro Yetsirá.

En su lugar, estos eones, si podemos hablar de ellos en cuanto tales, son descritos en términos completamente diferentes. Estos términos reflejan la plenitud del sentido y la <polivalencia> de los eones en la mitología gnóstica. Ellos son, como hemos visto, los poderes de Dios. Pero son también las diez palabras de la creación, mamarot (en lo sucesivo interpretadas como [ogoi), por medio de las cuales, conlorme a un célebre pasaje de la Mishná (Abot 5,1), todo lue creado. Ellos son las dilerentes cualidades y atributos (en hebreo, middot) que pertenecen a Dios. Cada iniddá es una potencia espiritual particular. Esta manera de hablar, que hace autónomas a las middot y las hipostasia, se encuentra ya en la antigua Aggadá. En ocasiones encontramos palabras que casi parecen prefiguraciones, o analogías, judías de la terminología gnóstica relativa a los eones. <Siete middot sirven [realizan una función determinadaj ante el trono de la Gloria; ellas son: la Sabiduría, la Justicia y la Lev', la Gracia y la Misericordia, la Verdad y la Paz.»57 El amora babilonio Rab (alrededor del 230), un adepto declarado del esoterismo judío y de la gnosis de la Merkabá, dijo: <Mediante diez cosas fue el mundo creado: por la sabiduría y por el entendimiento, y por la razón y por la fuerza [gueburá, un sinónimo de poder], por la reprimenda y el poder, por la rectitud y el juicio, por la benevolencia amorosa y la compasión> (Haguigá 12a). Estos nombres abstractos se leen como las enumeraciones, en algunos textos gnósticos, de los eones en el pleroma. Sin embargo, en el Bahir las abstracciones de este tipo no aparecen de forma incidental como en la cita anterior; sino como el verdadero centro de sus especulaciones, como designaciones más o menos definidas de middot concretas, y como si al parecer ocuparan un lugar fijo en la estructura de estos eones o middot. Es frecuente, como veremos, que este lugar aún parezca poco definido, pero queda fuera de toda duda que los

redactores del libro ya tenían en mente una estructura definida, como se presupone también en la imagen del árbol de los poderes divinos en la sección 85. Estos poderes aparecen también como <;'asijas hermosas> o <tesoros>, una vez más metáforas gnósticas bien conocidas que se emplean frecuentemente en la descripción de los mundos superiores y del píeroma.'8 Los textos gnósticos coptos posteriores del tipo del Pistis sophia así como la literatura mandea abundan en referencias a tales <tesoros> o <casas de los tesoros>. Los seis días de la creación del mundo, que el Bahir denomina en la sección 92 como días primordiales. yeme quedem. son eones de este tipo, de los cuales dice el libro: «Dios hizo seis hermosas vasijas>. Esta «vasija preciosa>. vas pretiosum (también en la sección 52; véase a continuación), la conocemos bien a partir de la gnosis vaIentiniana.59

No resulta fácil especificar cuándo y dónde la palabra middá fue utilizada en el sentido que aquí se presupone. Su uso no se limita a la Aggadá antigua. El renombrado comentarista Rashi, que no fue ciertamente un cabalista, también empleó el término en el sentido de potencia espiritual o hipóstasis.80 En el propio Libro Yetsirá las sefirot no se designan como middoi, aunque se dice de la totalidad de estos diez números que «su medida, middá, es diez, pero ellos no tienen fin> (1.5). en referencia a la década mediante la cual todos los números pueden expresarse. En un texto, que ya había circulado entre los hasidim alemanes antes del año 1200 y cuya antigúedad no se ha determinado todavia, la llamada Mishizá de Yesef ben Uziel, se designa a las diez sefirot como diez middot y diez principios. shora shim.61 En otros aspectos, sin embargo. este texto pseudoepigráfico sobre la Merkabá dificilmente tendría algo en común con el simbolismo y el mundo de ideas característico del Bahiz; y faltan allí precisamente los elementos gnósticos sobre los que hemos llamado la atención. En otros textos medievales, por otra parte, se había de los «poderes de Dios> con un matiz gnóstico muy parecido al que el término tiene en el Bahir: Por ejemplo, Tobias ben EIi'ézer, que escribía en Bizancio alrededor del 1100, se refiere directamente a la literatura de la Merkabá y el Shi'ur comá y previene contra los antropomorfismos que pueden predicarse sólo de los «poderes y dynameis del creador del universo».62 Esto se adapta precisamente a los usos adoptados en el Bahir, donde las formulaciones del misticismo de la Merkabá se entienden de este modo.

A estas nociones e imágenes, bien conocidas a partir de la tradición gnóstica, el libro añade nuevas designaciones para estas esencias. Estos poderes son también los diez «reyes> (secciones 19,32.49). las siete «voces> escuchadas durante la revelación en el Sinaí (secciones

29-32) y las coronas (secciones 23, ioi) que porta el rey. Esta imagen nos permite entender la designación del eón supremo como la «corona suprema>, Kéter 'elyón (secciones 89. 96). Esta designación es particularmente notable y se repite con mucha frecuencia en la literatura posterior de los primeros cabalistas. Al parecer esta imagen de las coronas estableció algún tipo de conexión entre las nuevas ideas y la concepción de Dios en los escritos de las Hejalot. ¿Acaso en ellos no era, por encima de todas las cosas, el rey santo entronizado sobre la Merkabá? Los autores del Bahir retoman este motivo cuando se refieren a los atributos y poderes de Dios como a las coronas que El porta. Pero cometeríamos un grave error si, partiendo sólo de estos epítetos, extrayéramos conclusiones teóricas respecto a las relaciones entre estos poderes y la divinidad. Junto a frases que parecen presuponer una clara concepción personalista de este Dios y una distinción entre Él y estos reyes, tesoros, voces, palabras, etc., encontramos otras en las que esta relación está vagamente definida. En particular, la relación entre la divinidad y el primero de estos poderes de ningún modo quedará inequívocamente clara. Uno puede preguntarse si en ciertas partes del libro la primera sefirá no es en sí misma la divinidad, por encima de la cual no hay ningún otro portador, creador o emanante. En estos textos todo es todavía muy fluido, y la poderosa imaginación no ha cristalizado aún en conceptos claros. En realidad, no debe olvidarse que en esta fase dificilmente se hablará del señor o portador de las sefirot, a no ser en metáforas. Estas metáforas parecen identificar al portador de estos poderes como su primera fuente u origen con una u otra de las esencias contenidas en la interrelación de las potencias. Esto no nos permite, sin embargo, extraer conclusiones precisas relativas a la «teología> de las metáforas. La principal preocupación del libro reside en los eones y el simbolismo relacionado con los mismos. En los numerosos pasajes en los que el libro había de forma general de <Dios>, su lenguaje es más bien vago; puede significar tanto el señor de los eones como el ser representado en todos o en uno de ellos. No obstante, muchas frases no sólo distinguen claramente entre la Sofia y su origen en Dios o en la ennoia, el pensamiento de Dios que está por encima de ella, sino que en la sección 53 la expresión «pensamiento de Dios> presupone que existe una separación entre ellos y que el «pensamiento> en si mismo no es el más elevado de los dos. En ninguna parte, sin embargo, nos conduce el simbolismo del libro más allá de esta esfera de «pensamiento>, un tema sobre el que volveremos a continuación.

El paso decisívo que va más allá de los otros sistemas gnósticos consiste en la fijación en diez del número de estos poderes o eones, de acuerdo con las diez sefirot del Libro de la Creación y de las diez

palabras de la creación mediante las cuales, según la Aggadá antigua, Dios creó el mundo. Una vez fijado el número de estas «cualidades o middot», a éstas se las asoció con un gran número de nombres simbólicos, dado que cada uno de los epítetos mediante los cuales Dios se hacia presente o era nombrado estaba necesariamente relaciona do con una u otra de las middot. En el Bahir podemos reconocer todavia con bastante claridad los esfuerzos que se hicieron por introducir una terminología más o menos coherente en el uso de estos símbolos respecto a las sefirot especificas, aunque hubo de pasar cierto tiemPO antes de que este proceso de cristalización del simbolismo de la Cábala antigua llegara a término. Los diferentes intentos se contradicen con frecuencia entre sí. Mientras que los comentaristas de la Cabala se esforzaban en poner de acuerdo, o unificar, los símbolos, al historiador, como es natural, no le interesa esta clase de exégesis armonizadora. Veremos algunos ejemplos que sugieren tradiciones contradictorias que fueron simplemente yuxtapuestas en el Bahir. Aquí, también, la elección de símbolos y denominaciones para una u otra sefirá refleja el proceso mediante el cual los gnósticos designaban a sus eones. A ellos les gustaba adoptar como nombres para los eones términos abstractos tales como pensamiento, sabiduría, penitencia, verdad, gracia, grandeza, silencio, o imágenes como padre, madre, abismo, etc. Estas designaciones, algunas de las cuales son idénticas a las que se encuentran en documentos antiguos mientras que otras se creaban de acuerdo con los métodos de exégesis gnóstica, llenan las páginas del Bahir. Allí, sin embargo, se derivan de versículos biblicos o incluso de frases agádicas de los rabinos.

Una vez más se plantea la pregunta: ¿hemos de admitir, al menos para uno de los estratos del libro, la existencia de vestigios de una antigua gnosis judía, de fragmentos anteriores a la Edad Media en los cuales gnósticos judíos anónimos intentaron expresar su concepción mística de la divinidad sin perjudicar al monoteísmo judío? ¿O nos enfrentamos a intentos de hombres medievales, que se sintieron entonces estimulados, por una razón u otra, a considerar tradiciones que eran intrínseca y puramente judías desde una perspectiva gnóstica? ¿Es nuestro material en esencia no otra cosa que la bien conocida y recta tradición judía, cuya adaptación a símbolos sólo prueba cuán grande era la distancia psicológica y temporal que separaba a estos autores posteriores de la sabiduría que originalmente había cristalizado en la Aggadá? Ésta es la pregunta fundamental que se impone al lector del Bahic Es una pregunta que no se puede responder sobre la base de consideraciones generales; aquí, sólo un examen cuidadoso de los pormenores puede ayudarnos. Por mi parte,

no dudo en afirmar que la literatura de la Cábala española, en particular la contenida en el Zóhar, reveía claramente una actitud psicológica que, en la Edad Media, condujo a los hombres a reinterpre tar el antiguo material talmúdico y midráshico a tenor de un espíritu completamente nuevo mediante un método exegético y homilético de estructura gnóstica, pero que sólo alcanzó su pleno desarrollo bajo la influencia del Bahir.

Pero ¿qué sucede con el texto más antiguo, es decir, el propio Bahir? Aquí, también, muchos pasajes muestran que nos enfrentamos a una exégesis más tardía que reinterpreta, partiendo de la mentalidad medieval, un material anterior que ya había adquirido una gran autoridad y al que confiere un carácter simbólico. Sin duda, en la era talmúdica los versículos bíblicos ya se podían interpretar como símbolos de acontecimientos que tenían lugar en un pIano más elevado del ser. La distancia psicológica entre los exégetas gnósticos, judíos o no, y el canon bíblico es evidente. La elaboración de una mitología pagana en términos de exégesis gnósticas como, por ejemplo, en el «sermón naseno>, conservado por Hipólito, indica una distancia psicológica similar entre el mito antiguo y su nueva interpretación.63 El Bahir representa ya este tipo de interpretación de la Aggadá talmúdica. Esto se aprecia no sólo en los muchos pasajes en los que las parábolas tomadas de la literatura agádica del Talmud y el Midrash, donde tenían un significado perfectamente exotérico, se transponen a un pIano mitico, en el que la nueva parábola se hace con frecuencia mucho más extraña y problemática que aquella en la que se basa.64 Es algo que percibimos sobre todo cuando a las propias citas talmúdicas se las considera un material antiguo de este tipo. Sólo durante un periodo en el que, para la conciencia piadosa de amplios sectores de la población judía, únicamente la propia Aggadá podía aspirar a tener la autoridad de un texto sagrado, y en una época en la que, para otros círculos, su propia extravagancia se hizo problemática -a partir del siglo VIII, después del surgimiento del caraísmo fue posible un pasaje como el de la sección 52 del Bahir. El Talmud, Baba Batra i6b, transmite varias opiniones respecto al valor del nacimiento de las hijas. En tal sentido refiere una discusión entre maestros de la Mishná (siglo íí) sobre Génesis 24,1: «Y Jehová había bendecido a Abraham en todo>. «Qué se entiende por "en todo"? R. Meir explicó: quiere decir que no tuvo hija. R. Yehudá dijo: Abraham tuvo una hija cuyo nombre era Bahol [literalmente: con todo]>. El Bahir hace de este último señalamiento el objeto de una exégesis mística, que eleva la extraña afirmación relatíva a la hija Bahol a un pIano alegórico. Bahol se convierte así en una designación de la Shejiná, el último de los poderes divinos, que se menciona al final de la sección sí, y a cuyo

simbolismo regresaremos. Allí se designa a Abraham como el padre de esta Shejiná. La sección 52 continúa entonces:

¿Y de dónde tuvo Abraham una hija? [hemos sabido] por el versículo [Génesis 24.1] que el Señor había bendecido a Abraham con «todo> y [la Escritura también] dice [Isaías 43.71 y «todos> los llamados de mi nombre, etc. ¿Fue esta «bendición> su hija o no? [otra versión:

¿O era más bien su madre?].65 Sí, era su hija. Es como un rey que tenía un siervo perfecto... Entonces el rey dijo: «¿Qué he de darle a este siervo o qué he de hacer por él?, nada me queda por hacer que no sea recomendarlo a mi hermano, de tal modo que le pueda aconsejar, proteger y honrar>. El siervo se fue a casa con el gran hermano del rey y aprendió sus costumbres. El hermano lo quiso mucho y le llamó su amigo, como está dicho (Isaías 41,8]: «Abraham, mi amigo>. E>.I dijo: «¿Qué he de darle o qué he de hacer por él? He aquí, yo he hecho una vasija hermosa y dentro de ella hay piedras preciosas con las que nada se puede comparar, y son las joyas de los reyes. Se las daré y las usará por mí>. Esto es lo que está escrito: Dios bendijo a Abraham con «todo».

Este pasaje presupone no sólo un simbolismo desarrollado de la Shejiná como una <vasija hermosa> que contiene los poderes de Dios o el «gran hermano>, sino que confiere ya un sentido alegórico a la propia Aggadá talmúdica, que es su antecesora. Este proceder respecto a los pasajes más extraños del Talmud es, sin embargo, completamente medieval e indicativo de un gran distanciamiento de las fuentes de la producción agádica. No se da ningún caso en la primitiva literatura agádica de reinterpretación en términos de misterios de frases completamente cIaras de los agadistas. En la Edad Media, por otra parte, éste era un proceder habitual: los filósofos encontraban en esos textos alusiones a sus propias opiniones, los místicos hacían uso de ellos para sus propios fines. Poseemos también reinterpretaciones de este tipo -influidas por ideas místicas- en colecciones agádicas de origen oriental pertenecientes a una época más tardía. Así, la frase talmúdica que hemos estudiado aquí fue reinterpretada en un sentido místico en una colección yemenita muy tardía de midrashim. Esta reinterpretación no está muy lejos de la tendencia característica del Bahir. El disfraz pseudoepigráfico que le presta una apariencia de enseñanza antigua no debe engañarnos respecto al verdadero carácter de esta sentencia: «Los rabinos han enseñado: "Kol, la hija de Abraham, no está muerta. Todavía existe, y quienquiera que la ve ha hecho un gran hallazgo, como está dicho (Proverbios 8,17]: 'Y me hallan los que temprano me buscan' "».66 Mediante este versículo de los Proverbios, la hija se identifica

claramente con la Hojmá o Sofia, lo que concuerda con el simbolismo de la Shejiná en el Bahir, que se relaciona con el misticismo de la Sofia (véase a continuación).

Es muy probable que el autor de esta frase, que se ha conservado sólo en un Midrash yemenita, conociera una interpretación similar a la que hemos leído en el Bahir, y que ya fuera por lo tanto conocida en Oriente. Pero es igualmente posible que produjera una interpretación similar de manera bastante independiente, estimulada por el deseo de alegorizar una frase extraña. La tradición de los hasidim alemanes alrededor de 1250 también muestra un conocimiento de materiales más antiguos que trataban de la interpretación de la Babol del Génesis 24,1, aunque en un sentido algo diferente del que tomó en el Bahir. En relación con este mismo versículo, Efrayim ben Shimshón (hacia 1240) citaba una frase de los adeptos del esoterismo, ba 'ale ha-sod, según la cual la bendición consistía en el encargo que hizo Dios al «Príncipe de la Presencia Divina> de que satisfaciera todos los deseos de Abraham.67 El papel de la Shejiná en el Libro Bahir lo asume aquí Yahoel, el nombre más antiguo de Metatrón, príncipe de los ángeles, cuya relación con el patriarca conocemos no sólo por el Apocalipsis de Abraham (principios del siglo II d.C.), sino también por los hasidim alemanes del siglo XII.68 Sin embargo, la exégesis particular que relaciona la palabra Bobol con Yahoel probablemente se originó en Alemania, ya que se basaba en la guematría, un método de interpretación que se practicaba allí en aquella época.69 Si existía una relación entre la referencia del Bahir a la Shejiná y la idea de una presencia universal de la Shejiná común en aquella época entre los hasidim alemanes, es algo sobre lo que no me atrevo a tomar una decisión. Tal conexión, si es que existe, descansaría en una interpretación del Talmud a partir de un juego de palabras: «La Shejiná está en todas partes> (Baba batra 25a). Al abreviar esta frase a shejiná bahol, «La Shejiná está en todo>, se sugiere una asociación con el bahol de Génesis 24,1: la Shejiná es Bakol. Otro ejemplo de una reinterpretación de este tipo se puede encontrar en la sección 126. El Talmud relata una frase del amora babilonio r. Assi: «El hijo de David no vendrá hasta que las almas en el "cuerpo"> se agoten> (Yebamot 62a, 63b). Aquí «cuerpo> significa el almacén de las almas preexistentes, las que aún no han nacido. Esta interpretación tradicional es evidente que también la conocía el Bahir.70 Pero allí esta frase se interpreta en lo sucesivo como clave para la doctrina de la transmigración de las almas: el «cuerpo> que allí se menciona seria el cuerpo del hombre por el que las almas han de vagar. La propia frase se cita según la fórmula utilizada por los autores medievales para introducir una cita del Talmud sin mencionar al autor. «Y esto es lo

que decimos.> La opinión particular de un maestro talmudista individual había adquirido autoridad hasta el punto de permitir una reinterpretación en términos de una noción desconocida para la propia tradición talmúdica. A esto corresponde, en la sección 86, la reinterpretación, o más bien revisión, de una parábola talmúdica (Skabbat 152b), que se interpreta igualmente en términos de la doctrina de la transmigración de las almas, con absoluta desconsideración de su sentido original.71 De lo anterior podemos concluir que una parte considerable del material del Bahir presupone una actitud hacia las fuentes inconcebible antes de la Edad Media. No obstante, los pormenores no nos permiten excluir la posibilidad de la existencia de estratos mucho más antiguos. De hecho, nos fuerzan a veces a admitir esta hipótesis. En tal caso no resulta arriesgado suponer que el material gnóstico de origen oriental, una vez llegado a un círculo de hombres con inquietudes religiosas y productivos, bastaba ampliamente para explicar el desarrollo interior de la Cábala hasta, e incluyendo, el Zóhar. Pero ¿cómo habremos de entender el desarrollo que condujo a este fermento, y cuya evidencia tenemos ante nuestra vista en el propio Libro Bahir? Respecto a este punto nos vemos obligados a admitir la existencia de alguna conexión, sea en forma literaria u oral, con materiales más antiguos, premedievales.

Algunos detalles, hasta donde percibo, no pueden tener otra explicación y, sobre todo, no pueden atribuirse a coincidencias fortuitas. Prueban que el simbolismo gnóstico que ocupaba una posición significatíva y global dentro de su marco de referencia, como por ejemplo en el sistema de la gnosis valentiniana, se abrió camino hacia las fuentes judías, muy distanciadas en sí mismas, por supuesto, de cualquier conexión orgánica con la mitología gnóstica. Hoy no podemos decir (¿o todavía no?) nada sobre la naturaleza de estas fuentes o, si alguna vez hubo sistemas enteros de carácter judío, análogos a los sistemas clásicos del gnosticismo o a las ramificaciones gnósticas posteriores de este tipo que sobrevivieron en el área lingüística siria, tales como por ejemplo, la gnosis mandea. Sólo huellas oscuras de estas fuentes, no un sistema sino fragmentos de símbolos, parecen haber llegado hasta los redactores del Bahir. No obstante, su fuerza de atracción todavía era lo suficientemente fuerte como para estimular la combinación del antiguo material con nuevas asociaciones de ideas, dotándolas, así, de un contenido nuevo.

Un detalle sorprendente de este tipo es la doctrina de la doble Sofía o Ho'm>.á que entre los primeros cabalistas y desde la época temprana del Libro Bahir sirvió de modelo a símbolos similares, ocupando una doble posición dentro del contexto del mundo divino, del pleroma. Así tenemos un doble «Temor de Dios> (secciones 97, 129, 131), una

doble «Justicia> (tse>.dec, secciones 50, 133), una doble h en el Tetragrama YHVH (sección 20), y también, sin duda, una doble Shejiná (sección II). La región y posición de estos símbolos de poder («la h inferior, la «Justicia> inferior>) en este caso, están siempre próximas, al límite y término del mundo de los eones y se asocian al simbolismo de la Shejiná. Pero en el Bahir estas exposiciones son más precisas justo en aquellos casos que se relacionan con la doble Hojmá. Esto es algo que da que pensar. Los gnósticos, en particular los de la escuela valentiniana, desarrollaron la idea de los dos eones llamados Sofia. Uno, la «Sofia superior>, está más arriba, en el mundo del pleroma; el otro, sin embargo, que también se relaciona con el simbolismo de la «virgen de luz>, se encuentra en su extremo inferior. El mito gnóstico del drama cósmico relata la caída de la Sofia inferior, que sucumbió a la tentación de la hyle y cayó del pleroma a los mundos inferiores, en los que está completamente, o al menos en ciertas partes de su ser luminoso, «exiliada>. Aun así, esta Sofia caída, inferior, mantiene una relación con el pneuma, la parte superior constitutiva del alma humana, y el contacto entre estas dos entidades se describe mediante símbolos diversos en los diferentes sistemas. Esta chispa divina en el hombre está asociada al drama del exilio de la «Sofía inferior».72 Precisamente en los niveles correspondientes de la estructura de las middot dívinas encontramos, en diversos pasajes del Bahir, las dos hipóstasis o eones llamados Hojmá como la segunda y la décima sefirá. La Sabiduría es simplemente, por ejemplo en la sección 96, la Sabiduría superior, el «comienzo de los caminos de Dios> en el medio de la creación. Cuando Dios puso su Sabiduría en el corazón de Salomón, adaptó la Sabiduría superior a la forma de la Sabiduría inferior, que Él era capaz de captar. En la forma

72. Véase por ejemplo Ferdinand Christian Baur, DIe christhche Gnosis (Tubinga. 1835), págs. 124-158; los símbolos valentinianos de la Sotia inierior se enumeran allí en la página 145>. Estos se corresponden con bastante exactitud con los símbolos que la Cábala más tarde atribuiría a la última selirá; F>. Sagnard, La Gnose Vatentinleane (Paris. 1947). págs>. 148-176. de la Sabiduría inferior, que es la «hija> que Dios, por decirlo así, dio en matrimonio a Salomón, «los treinta y dos senderos de la Sofía>, todos los poderes y caminos del pleroma se unen (secciones 43' 62, 67).

Pero mientras que la Cábala, después del Bah ir, distinguió siempre entre la Sofia superior, «la sabiduría de Dios>, y la Sofia inferior, «la sabiduría de Salomón>, en el propio Bahir, como nos muestran las secciones 3 y 44. la terminología todavía es diferente. El libro aún no muestra un símbolo fijo llamado «Sabiduría de Salomón>. A la última sefirá se la llama aquí Hojmá Elohim. Ella es en sí misma la «hija> en

la que los treinta y dos senderos de la Hojmá superior se unen, y que se casó o fue «dada como regalo> a Salomón, en este caso el Salomón histórico y no el simbólico. Esta Hojmá se describe en los tres pasajes mediante parábolas en las que se ha casado o ha sido «ofrecida como regalo>, en tanto princesa, a otro príncipe, es decir, a uno de los otros eones o poderes.

Originalmente, al igual que en la sección 3. esta Hojmá es simplemente la Torá. Respecto a la Torá, Yehudá ben Barzilai dijo (pág. 268), citando fuentes antiguas: «Dios dijo a la Torá: "Ven, hija mía, vamos a casarte con mi amigo Abraham"». Pero en la sección 3, Salomón es sustituido por Abraham. Él es el príncipe con quien el rey. según 1 Reyes 5.26, casa a su hija y la entrega como un regalo. Sin embargo, en la sección 36 el príncipe es uno de los propios eones, sin que se diga cuál. En la sección 44' él es quien porta el nombre dívino de Elohim con quien la Hojmá fue desposada y ofrecida como un regalo. La expresión bíblica Hojmat Elohim significa aquí algo del tipo «la Hojmá que fue entregada a Elohim y que está con él en la misma cámara>, según una notable interpretación del manuscrito más antiguo del Bahir, que fue después corregido (¿tal vez debido a razones teológicas?). Dado que ella ya está «casada> en las esferas superiores, fue sólo «ofrecida como un regalo> a Salomón en el mundo terrenal, esto conforme a la sección 44' y gobierna en él como middat ha-din, y le ayuda a juzgar. Éste es, según la sección 44, el sentido de los dos versículos <YHVH dio sabiduría a Salomón> y «ellos vieron que la sabiduría de Elohim estaba con él para que juz gara». La concepción de la Torá como hija y novia se combina así con la concepción gnóstica de la Sofia, que posee las cualidades de la última sefirá y que no sólo ayuda a Salomón sino a todos los hombres: «Mientras el hombre hace lo que es justo, esta Hojmá de Elohim lo asiste y lo acerca (a Dios], pero si no lo hace, ella lo aparta (de Dios] y lo castiga>. También para Yehudá ben Barzilai, en su comentario sobre el Yetsirá (pág. 57), 1 Reyes 3,28 y 5,26 se refieren a la Sofía como al principio de todas las criaturas que el rey guarda para sus amigos y su pueblo sin que, sin embargo, el simbolismo de la hija y el casamiento jueguen papel alguno. Este simbolismo es evidentemente el elemento que, procedente de fuentes antiguas y tradiciones gnósticas, fue añadido al material tradicional relativo a la Hojmá, tal y como lo expone nuestro autor.

En detalles importantes. algunas frases gnósticas respecto a la «hija de la luz> y el alma divina que se asocia a ella concuerdan con pasajes del Bahir que debaten en una variedad de formulaciones el sig nificado místico de la Shejiná. Pronto habremos de analizar este simbolismo en detalle. Lo que importa hacer constar aquí es que la

identificación de la Shejiná, en tanto hipóstasis dívina, con la Sofía gnóstica, pudo emplear. como terminus comparationis significativo. la idea del exilio en el mundo inferior. Todo fue mucho más fácil una vez establecida la distinción, como veremos, entre Dios y la Shejiná. <En todas partes -dice el Talmud- donde ellos (Israel] hayan sido exiliados, la Shejiná está con ellos» (Meguilá 29a). Originalmente este pasaje sólo significaba que incluso en el exilio de Israel, la presencia de Dios (la Shejiná) se mantuvo entre ellos. Sólo en el transcurso de una evolución posterior esta imagen se pudo transformar en la noción de la Shejiná como uno de los eones, a saber, el eón llamado la «hija>, exiliado en el mundo inferior. Pero entonces el motivo gnóstico que se había conserr'ado de una manera u otra en círculos judíos del Oriente se impuso con fuerza redoblada. Del mismo modo en que el último eón del pleroma fue objeto de interés capital para los gnósticos porque con él se entrelazaban el misterio del cosmos y el de nuestra propia existencia. así también el Libro Bahir, y los cabalistas españoles siguiendo sus huellas, centró su atención en la décima sefirá más que en las restantes. En este símbolo poderoso. cuya comprensión es de gran importancia para el mundo religioso de la Cábala,[73] se dan cita díversas ideas y secuencias de motívos que se unen en una única concepción que es, no obstante, rica en aspectos y matices.

El texto más asombroso de este conjunto de motivos gnósticos es, sin duda, el de la sección 90. Allí leemos:

¿Qué es lo que se quiere decir con [Isaías 6,3]: Toda la tierra está llena de su gloria? Ésa es la «tierra> que fue creada el primer día, y ella corresponde en las esferas superiores a la tierra de Israel, llena de la gloria de Dios. ¿Y qué es ella [esta tierra o esta gloria]? Su Sabiduría, de la cual está dicho (Proverbios 3,35]: Los sabios heredarán honra. Y también se dice [Ezequiel 3,12]; Bendita sea la gloria de Jehová desde su lugar. Pero ¿qué es la gloria de Dios? Una parábola. Es como un rey que tenía en su cámara a la reina, que embelesaba a todas sus legiones, y tuvieron hijos. Los hijos venían cada día para verlo y alabarlo (literalmente, también saludar]. Ellos le dijeron: ¿Dónde está nuestra madre? Él respondió: Ahora no la podéis ver. Entonces ellos dijeron: Alabada [saludada] sea dondequiera que esté. ¿Y qué quiere decir «desde su lugar»? ¡De esto se deduce que nadie conoce su Iugar!74 Una parábola de la hija de un rey que llegó y nadie sabía de dónde hasta que vieron que era capaz, hermosa y excelente en todo lo que decía. Entonces ellos dijeron: En verdad, ésta seguramente ha sido tomada de la forma de la luz (otra versión: viene seguramente del lado de la luz], pues mediante sus actos el mundo se hace luminoso. Ellos le preguntaron (a ella]: ¿De dónde eres? Ella dijo: De mi lugar. Entonces ellos dijeron: Si es así, entonces la gente de donde eres es excelente. ¡Dejad que sea alabada y celebrada en su lugar!

Este pasaje. en el que la Sofia inferior, que llega hasta el «sabio>, se identifica con la «tierra» del pleroma y la gloria, el Kabod de Dios,

73. Véase mi estudio sobre la Shejiná en Von der mystischen (Ibid., cap. 4. págs. 135-191)

74. Esta es una cita de la interpretación que se hace de Ezequiel 3.12 en Ha guigä 13b. pero también, al mismo tiempo, con la hija del rey, una «verdadera doncella de un lugar lejano>, utiliza imágenes que pertenecen abiertamente a la gnosis siria. La hija del rey ilumina el mundo en el que nadie sabe de dónde viene; pero aquellos que la perciben deducen a partir de su persona la excelencia del lugar de la luz de donde es originaria. Ella se corresponde de manera sorprendente con la «hija de la luz> del himno nupcial de los Hechos de Tomás y otros textos gnósticos bien conocidos, cuyo sentido exacto ha sido objeto de una larga discusión entre los eruditos modernos.75 Entre las interpretaciones propuestas están la de la Sofia inferior, el redentor gnóstico y la del alma. El investigador que indaga en los orígenes del simbolismo cabalístico tiene mucho que aprender de esta incertidumbre de los estudios modernos respecto al sentido de los símbolos que aparecen en los himnos gnósticos. El significado original

de estos símbolos importa menos a nuestro propósito inmediato que la manera en que estas diferentes interpretaciones ilustran cómo el simbolismo de las fuentes antiguas se puede convertir en objeto -tanto entre los primeros cabalistas y sus predecesores, como entre los eruditos modernos- de las correspondientes transformaciones y metamorfosis de sentido. Los cabalistas, claro está, no tenían acceso al vasto material comparativo que ahora, desde el descubrimiento de las fuentes maniqueas originales, hace que las explicaciones de los eruditos anteriores sean tan dudosas y anacrónicas. Por otra parte, resulta extremadamente instructívo ver cómo un erudito tan cuidadoso y sagaz como Ferdinand Christian Baur, quien ciertamente tuvo a su disposición fragmentos más extensos que aquellos que a través de tortuosos caminos llegaron a manos de los redactores del Bahir, caracteri-

75. Véase por ejemplo B>. A. Bevan, llie Hymst of ihe Soul (Cambridge, 1897); G. Hoffman, <Zwei Hymnen der Thomasakten», Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 4 (1903), págs. 273-309; Erwin> Preuschen, Zwei gnostische Hymnen (Giessen, 1904); Alired Adam, Die Psa[meri des Thomas urid das Perlen(ied ak Zeugnisse vorchristlicher Gnosis (Berlín, 1959); Gún>ther Bornkamm, Mythos und Le gende in den apokryphen Thomasijlkten (Gotinga, 1933); AF>. Klijn, «The so-called

Hymn oithe Pearl>, en VIgihae Chnstianae 14(1960). págs. 154-164>. zó no obstante a la «hija de la luz> maniquea de este himno con exactamente las mismas figuras discursívas que emplearon los cabalistas cuando describieron el papel en el mundo de la Shejiná y de la hija del rey. «A mí me parece en general que ella es la superviso- ra y regente del mundo creado y visible y que lo representa en si misma en sus múltiples reIaciones.»76 La actitud de los cabalistas más antiguos hacia los fragmentos gnósticos que llegaron hasta ellos fue probablemente la de intentar una interpretación de este tipo, con la única diferencia de que sus interpretaciones se mantuvieron dentro del marco de referencia conceptual del judaísmo. La hija del rey está oculta pero también se hace visible según cuál sea la fase de su aparición. De ahí que no sorprenda que a estos dos aspectos de su ser, que se resaltan mediante dos parábolas, corresponda en otro pasaje un simbolismo lunar que a su debido tiempo adquiriría gran importancia en la Cábala. La Luna alterna fases visibles e invisibles. Así, en imágenes muy diferentes, esta Sofía inferior es unas veces la reina (matronita) que se mantiene invisible aunque todos los hijos del rey intenten buscaría, y otras la hija del propio rey. que acepta habitar en un mundo, que se concibe como el mundo de la oscuridad, aunque ella tenga origen en la «forma de la

luz».77 Nada se dice de las circunstancias en las que vino al mundo esta hija de la luz. ¿Es su residencia en el mundo para ella un exilio, como sugieren tanto el simbolismo gnóstico como las interpretaciones que ven en ella a la Gloria de Dios o la Shejiná? Aquí no afirmamos esto, aunque otras parábolas (como las secciones 45, SI. 74 y 104) parecen aludir a ello. En cualquier caso, es importante para la concepción judía del Bahir que el destino de la hija sea gobernar y reinar en el mundo inferior y. por lo tanto, indicar el lugar al que ella realmente per

76. Ferdin>and Caristian> Baur, Das manlchäische Re(Igionsrystem (Tubinga, 1831), pág. 225.

77>. La interpretación> <forma de la luz» tal vez también> corresponda al hebreo medieval; véase la cita de Abraham bar Hiyya, n. 22 de este capítulo>. Por otra parte esta expresión> se encuentra ya en> la Kephalaia maniquea, Polotzky (comp>.)>. cap. 7, pág. 36, donde representa la ropa celestial>. tenece en el mundo de eones. He aquí la forma en la que entiende la sección 97, tomando en su sentido literal las palabras lécah tob, Proverbios 4,2: «Porque íes he dado lo que proviene del bien>. Pero esta hija es también «la reflexión que proviene de la luz primordial» (sección 98), al igual que al comienzo del himno nupcial de la Sofia, donde se dice «la reflexión del rey está en ella». Además, de manera análoga al mismo pasaje del Bahir, que dice que los treinta y dos senderos de la sabiduría del comienzo del Libro de la Creación están unidos en esta midólá, tenemos también en el himno griego la aún inexplicable alabanza que los treinta y dos dirigen a la hija de la luz.

El acuerdo que existe entre estos tres motivos es para nosotros un motívo de reflexión. Es evidente que el material gnóstico fue judaizado radicalmente. Aquello que «proviene del bien» no se aparta de lo que está arriba para venir a redimir el mundo. En lo sucesivo, la luz de la Torá y la acción de la Shejiná conforman el corazón del mundo inferior. No obstante, la judaización de estos conceptos no puede oscurecer los vínculos muy tangibles con las imágenes y símbolos gnósticos. Nuestra investigación, en consecuencia, nos obliga a admitir el supuesto de que fuentes orientales originadas en el mundo del gnosticismo influyeron en la elaboración del simbolismo del Libro Bahir o que fragmentos relacionados con la Shejiná en esa obra pertenecen propiamente a ese estrato de fuentes.

4. IDENTIFICACIÓN DE LAS FUENTES ANTIGUAS CONSERVADAS EN LA TRADICION DE LOS HASIDIM ALEMANES: RAZA R4BBA Y EL BAHIR

En las páginas precedentes hemos analizado una serie de ejem- píos que parecen indicar que el Libro Bahir contiene elementos para los que la actitud general del pensamiento judío medieval no ofrece ninguna respuesta satisfactoria. A manera de contraste, un análisis de la teosofia mucho más simple de los hasidim alemanes de los siglos XII y XIII nos enseña qué rumbo hubieran podido tomar las cosas de haber estado determinadas por causalidades puramen te inmanentes, y cómo los comienzos de una teología teosófica hubieran podido acontecer incluso en el siglo XII. Para comprender la formación de estas ideas hasidicas, se requiere poco más que un conocimiento de los antiguos comentarios sobre el Yetsirá y de la teología de Saadya tal y como penetró en estos círculos en forma de una antigua paráfrasis hebrea -con frecuencia poéticamente imprecisa y escrita en estilo entusiasta- de su obra filosófica clásica, escrita en árabe.78 Allí todo gira alrededor de la noción de Kabod, la Gloria de Dios, y su Shejiná, a la que los hasidim, siguiendo a Saadya, consideran la primera de las creaciones. En el Libro Bahir, por el contrario, nuestro interés va más allá y precisa tomar en cuenta materiales cuya fisonomía espiritual es completamente diferente y que al analizarlos en detalle reveían ser vestigios de un mundo espiritual más antiguo, ya desaparecido.

La doctrina del doble Kabod y el papel prominente que se le atribuye al querubín que está sobre el trono se desarrolló entre los hasidim con independencia de los problemas que plantea el Libro Yetsirá y sus diez sefirot. Tienen su origen en el pensamiento de Saadya, que se preocupa por establecer un abismo insalvable entre el Dios Creador y el Kabod creado. Los escritos de los hasidim muestran claramente cuán incómodos se sentían ante la tarea de explicar las diez sefirot a la luz de esta doctrina. Por lo general las sefirot se sitúan por debajo del Kabod divino, pero algunas veces están entrelazadas a la idea del propio Kabod. En las obras de EI'azar de Worms, el contemporáneo alemán de Yitshac el Ciego, descubrimos con frecuencia una mezcla de este tipo de motivos, como, por ejemplo, la identificación de la última sefirá con el Shejiná, una concepción que por otra parte sólo encontramos en la Cábala antigua. Los escritos de EI'azar no contienen una exposición sistemática de motivos de este tipo. En un pequeño tratado suyo, El libro de la sabidunia, leemos en el curso de una explicación de las setenta y tres puertas de la Torá -setenta y tres es el valor numérico de la palabra hojmá-

78. Véase. sobre este tema, Major Trends, págs. 86.11-114. El origen> de la paráirasis ha de buscarse sin> duda en> Oriente. que «a la Shejiná se la llama la hija del creador... y también se dice de ella que es la décima sefirá y la realeza [maljut] porque la corona de su reino está sobre la cabeza de él [probablemente la de Dios]».79 Pasajes

como el anterior nos obligan a concluir que alrededor de 1217, cuando se compuso esta obra, EI'azar tenía conocimiento de al menos algunos símbolos cabalísticos que también son característicos del Libro Bahir. Desde luego, él emplea estos símbolos en un sentido completamente diferente.80 En sus otros libros, de manera destacada en su comentario sobre el Yetsirá, se menciona al kabod no como la décima, sino como la primera sefirá.

Estas apariciones aisladas de símbolos cabalísticos suscitan naturalmente la pregunta de si no habrá existido una relación entre este desarrollo «prehistórico> de la Cábala y alguna corriente subterránea que se abrió paso hasta el hasidismo alemán> Después de todo, esta vida singular de las middot y los eones divinos podía también entenderse como una representación de los distintos rangos dentro del Kabod divtno, de fenómenos que tuvieron lugar antes de que este último se manifestara en el mundo creado. Podemos imaginar fácilmente la existencia de místicos que intentaron penetrar en el interior del Kabod, que se manifestaba desde su trono hacia el exterior, y que de manera fortuita descubren textos fragmentarios del gnosticismo judío y las especulaciones relativas a los eones, textos éstos que contenían más que las frases talmúdicas relativas a los logoi de la creación o a las middot ante el trono y sus nombres abstractos. Estas fuentes pudieron haber contenido fragmentos de un carácter mitico más pronunciado, tal y como las secciones 2 y 3 de este capítulo intentan demostrar o, en cualquier caso, aportar evidencias de su probabilidad.

Hay muchos otros pasajes del Bahir que nos permiten sacar otra conclusión de carácter general: una vez que tiene lugar esa refundición

79. Manuscrito Oxford, Neubauer 1568, fol>. 24b, en Séfer haiHojmá>. Véanse págs. 236 y sigs. de este »olumen>.

80. Véase también nuestro análisis sobre el tema del Kéter 'elyón, n>. 129 y sobre todo págs. 166-167 de este volumen. de actitudes y elementos gnósticos, ésta puede también producir, sobre la base de presupuestos iguales o similares, nuevos materiales miticos en el espíritu de los antiguos> El proceso dentro del pleroma que produjo los eones o las sefirot pudo desarrollarse de nuevo, empleando formas puramente judías y basándose en materiales netamente judíos, tan pronto como se dieron las condiciones preliminares históricas y psicológicas. En realidad estas precondiciones ya existían en Francia, en la Renania, así como en Provenza, en la épo ca del movimiento religioso de los hasidim en Alemania, es decir, después de las cruzadas

-en áreas, por lo tanto, en las que la religión gnóstica de los cátaros alcanzó una influencia considerable, si no un completo dominio-.81 Una actitud similar con respecto al material del Aritiguo Testamento era común, al menos en parte, a los gnósticos y a los primeros cabalistas y podía producir resultados similares> No hay en ello nada enigmático. La conjunción de estos materiales gnósticos antiguos y nuevos con la orientación religiosa y ascética de los hasidim alemanes puede explicar la formación de la teosofía gnóstica de la Cábala más antigua, tal y como se manifiesta en el Libro Bahir.

La cuestión de un posible vínculo entre las fuentes del Bahiry el hasidismo alemán no es de ningún modo materia de hipótesis y deducciones analíticas. Diversos pasajes en el libro, tal y como ha Ile gado a nuestras manos, indican claramente una conexión con ciertos intereses del hasidismo alemán así como con las tradiciones que, hasta donde conocemos, conocían y cultivaban entre ellos. El análisis interno de estas partes de la obra valida el testimonio de Yitshac Cohen, citado en el primer capítulo, a propósito del origen del Bahi', de que vino de Alemania a Provenza. A este respecto, es importante constatar la relación que existe aquí entre las especulaciones del Libro Yetsirá y las exposiciones e interpretaciones mágicas, y sobre todo místicas, del Bahir, secciones 63-81, relativas a los nombres secre

81>. Sobre Ja expansión del catarismo en Alemania y en el norte de Francia, véanse los estudios de 3>. Giraud, Histoire de L'Inquisition I, págs>. '-33>. tos de Dios. Esta relación y estos intereses son característicos de los hasidim alemanes, quienes, a su vez, recibieron gran parte de este material de Italia y Oriente>

El material que contienen tres de estos textos mágicos (secciones 79-81) está escrito casi completamente en el estilo de los antiguos tratados teúrgicos, sin ser sometido a una interpretación simbólica o especulativa, como es el caso de la mayoría de los otros textos> La formulación rígida y estilizada porta el sello evidente de un préstamo inalterado de una fuente más antigua. La sección 79 expone el gran nombre de Dios de setenta y dos letras que se deriva de los tres versículos, Exodo 14,19-21, en los que cada versículo tiene setenta y dos letras. La literatura de las Hejalot conocía ya este gran nombre y se menciona varias veces, si bien brevemente. en el Midrash, de tal modo que no permite dudar que ahí también procede de la misma tradición.82 Aquí. sin embargo. se combina de forma inesperada con la conclusión del Libro Yetsirá, como si existiera un vinculo entre las dos tradiciones> Los setenta y dos nombres mágicos están sellados también con el nombre YHVH, del mismo modo que las seis direcciones del cielo en el Libro Yetsirá están selladas con el nombre

YHV. La sección 8o había del nombre de doce letras de Dios que se conocía también en la traducción talmúdica (Quiddus

82. Sobre la construcción de los setenta y dos nombres de Dios, cada uno de los cuales cuenta con tres consonantes. véase. por ejemplo. M>. Schwab, Vocabu [aire de Ja angétotogie (Panis, 1892), págs. 30-32> Este nombre había aparecido ya con esta forma en los textos teúrgicos de la tradición de las Hejalot. La literatura midráshica sólo menciona la Irase de un maestro del siglo 11 en el sentido de que Dios redimió a Israel del yugo egipcio por medio de su nombre: < >.>.>.pues el nombre de Dios se compone de setenta y dos letras>, véanse las relerencias en Ludwig Blau, Das altjüdische Zauberwesen (Budapest. 1898), págs>. 139-140>. BIau concluye correctamente a partir de las exposiciones existentes que este nombre ya era conocido en la primera mitad del siglo III. En un responso de Hai Gaón el nombre se transmite ya en la misma forma con que aparece en el Bahir, y así se encuentra también. por ejemplo. en el libro mágico Séfer ha-yashar, en el que Tobías ben EIi'ézer (hacia 1100) atestigua haberlo leído (Tobías ben Eli'ézer, Lécah tob sobre Exodo 14,21)>. hin, 71 a), pero el Bahir transmite a su vez la vocalización. Sólo en la literatura de los hasidim esta vocalización encuentra sus paralelismos correspondientes.83

La sección 8i merece una atención particular. En ella se menciona otro nombre divino de setenta y dos letras compuesto de las doce palabras que Dios «transmitió al ángel Masmariá, que estaba ante la cortina [celestial], éste se las transmitió a Elías en el monte Carmelo y. mediante ellas, ascendió [al cielo] y no probó la muerte, y éstos son los nombres preciosos, explícitos y magníficos, que son doce según el número de las tribus de Israel».84 Los nombres mágicos que siguen a continuación aparecen en varios contextos sólo en la tradición de los hasidim alemanes, y proceden claramente de fuentes análogas. EI'azar de Worms incluye estos nombres en una oración mágica de expiación85 que con certeza se remonta a modelos más antiguos, como es siempre el caso cada vez que emplea materiales de este tipo. Una miscelánea sobre estos doce nombres en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Viena86 contiene instrucciones precisas para su uso teúrgico. Un tal rabí Todros, se relata ahí, recibió el permiso de «rabbenu Ya>cob de Ramerupt

83>. De acuerdo con la tradición talmúdica, el nombre divino de doce letras se relaciona con el triple tetragramatón de la bendición sacerdotal de Números 24.24-26>. Según el Bahir, su vocalización, Yahava Yahove Yihvo, está sin duda construida a manera de alusión a la existencia de Dios en el pasado. el presente y el luturo>. Esto

parece obedecer más a una tradición especulativa que a una mágica. A partir de la tradición de los hasidim alemanes, Elbanán ben Yacar de Lendres, en su Yesod ha-yesodot, manuscrito New York Jewish Theological Seminary 838, cita la vocalización Yahvah Yahoveh y Yahyveh, que resulta notable porque no se ajusta a ninguna forma gramatical.

84>. Doce nombres divinos de este tipo, «correspondientes a las tribus de Israel>, se mencionan también (aunque los nombres no son precisamente los mismos) en el texto de las Hejalot de la Guenizá que publicó I. Gruenwald, Tarbiz 38 (1969), pág. 364.

85. En su Sode razayya, manuscrito Munich Heb, 8i, 101>. 53a,

86. Manuscrito Viena Heb>. 47, fols. Ib-2a de la Wiener Nationalbibliothek (A>.z>. Scbwarz, no 152)>. Allí se dice que los nombres sirven <para suprimir la iatalidad y traer a los muertos a presencia de toda la comunidad». (esto es, r> Ya'cob Tam, el nieto de Rashi] y de rabbenu Eliyahu de París para, con la ayuda de estos nombres, traer a la tierra el alma de su hijo [que había sido asesinado]> a fin de obtener información sobre las circunstancias del crimen. Esto nos conduce al medio de los judíos del siglo XII. La secuencia de los doce nombres ha sido también transmitida en una colección mágica procedente del mismo círculo hasidico de Alemania, pero que sin duda fue copiada de una fuente mucho más antigua> En esta lista de los nombres mágicos de Dios, shemot meforashim, al ángel Masmariá se le designa como el «ángel de la Iluvia».87 En un manuscrito de las Hejalot en Nueva York, que tiene su origen en los círculos de los hasidim y que contiene varias fórmulas mágicas que datan de la Temprana Edad Media, se ha conservado una <cuestión onírica» Contiene una cita a los shemot meforashim, que están grabados en el tron¿ de la Gloria y fueron transmitidos a Elias en el monte Carmelo por el ángel Malkiel, quien siempre está ante Dios, y con cuya ayuda aquél as-

87. Cod. Briú>.sh Museum, Margoliouth 752, fol. 95a. Hay muchas razones que permiten suponer que este pasaje pertenece al Séfer haiyashar, del que al menos debieron sobrévvt>.r algunas partes y que. tal vez, sea idéntico a la obra mágica del mismo nombre que se menciona a partir del siglo IX. El Bahir dice que es el shem ha-meforash. que se escribió sobre la frente de Aharón. El primeros de los nombres que sigue corresponde de hecho a esta introducción, dado que se puede explicar fácilmente como <la diadema de la frente de Aharón>: AHSISIRON. que parece un compuesto de Aharón y sis. Pero en el manuscrito citado esta secuencia de nombres se refleja

como un instrumento mágico para provocar la lluvia, mientras que en la misma colección, 101. 94b. se menciona un nombre completamente diferente como el <nombre divino que fue grabado sobre la frente del sacerdote supremo. Aharón». La tradición se debió escindir en época muy temprana.

88. Manuscrito New York Jewish Theologicaí Seminary 828, fol. 27b (este pasaje falta en el manuscrito paralelo de Oxford. Neubauer, 1531). Mientras que el Libro Bahir o su fuente conocían un <nombre de las doce letras> que un ángel transmitió a Elias sobre el Carmelo, la tradición del Zóhar menciona. en dos lugares. un <nombre divino de doce letras> que fue transmitido a Elías, quien hizo uso de él para ascender al cielo. El autor del Zóhar parece haber utilizado variantes del pasaje del Bahir, al menos si las dos tradiciones no se remontan al mismo motivo de un <nombre de doce> que después se desarrolló de manera diferente en cendió.88 Pero los propios nombres son en este caso largas voces mysticae, completamente diferentes de los doce nombres del Bahir> En cualquier caso, aquí nos enfrentamos a una fórmula fija del bagaje de la tradición en la que sólo el nombre del ángel fluctúa entre Masmariá y Malkiel.

Parece por lo tanto cierto que los redactores del Bahir se basan en la misma tradición que las fuentes mencionadas, y que esta tradición es precisamente la de los hasidim alemanes> Estos párrafos debieron llegar a Alemania procedentes de Oriente junto con otros textos mágicos talmúdicos y gaónicos> Tal vez fueron añadidos a los párrafos precedentes antes del final de la redacción del Bah ir> De hecho, el final de la sección 8i se remonta directamente a la sección 75, que aborda el significado de teli, la esfera celestial, y el corazón en Yetsirá 4.i (y aquí en la sección 64).

Esta combinación de magia con el estudio del Yetsirá entre los hasidim alemanes condujo al desarrollo de la idea del gólem, es decir, a la creación de un hombre mágico, conforme a procedimientos que se esbozan en el Libro Yetsirá. En otra parte59 he presentado estas ideas de manera más completa. Para nuestro propósito. es importante hacer constar que precisamente esta idea, que en la Edad Media sólo estuvo viva en estos círculos, también se convirtió en el Bahir (sección 136) en objeto de consideraciones que van mucho más allá de las fuentes talmúdicas citadas, pero que son muy cerca-

diversos tratados mágicos>. Los doce nombres del Bahir, muy corrompidos en parte, aparecen con frecuencia en manuscritos más tardíos de la <Cábala práctica>, pero esto no tiene ninguna importancia para nuestro análisis. En el transcurso de su polémica

contra la Cábala práctica y teórica, Yosef Shelomó Delmedigo (hacia 5630) cita sarcásticamente los dos primeros de estos nombres: <No seas un cabalío y un burro. y no creas todo lo que ellos te dicen sobre Henoch ben Yared y Metatrón, y sobre Elías y Ahasisharón>; véase Jgneret Ahuz en Geiger, Melo Chof nayan (Breslau, 1840), pág. 6>. Delmedigo probablemente toma su información del Pardes riminonin de Cordovero (Cracovia. 1592), fol.1 23a, donde se cita este texto procedente del Bahir.

89>. Véase mi libro On the Kahbalah, cap>. 5. nas a las ideas de EI>azar de Worms respecto a la creación de un góIem>90 Todo esto seria fácilmente explicable si alguno de los estratos del Bahir hubiera tenido su origen en Alemania> También la pareja de nociones «mundo de las sombras> y «mundo de la luz> (que hay que reconocer que se ajustan a las concepciones medievales. relativas a este mundo y al venidero) apareció por primera vez en la literatura en hebreo, hasta donde alcanzo a ver, en Alemania, a comienzos del siglo XII> Esto también estaria de acuerdo con la aparición de dichos conceptos en la sección 127 del Bahir.91

Pero podemos ir incluso más lejos> Uno de estos hasidim, el antes mencionado Efrayim ben Shimshón (véase pág> 123 del presente volumen), cita un pasaje del Bahir alrededor de 1240.92 Su cita no es otra cosa que una versión completamente diferente de un pasaje que aparece en los textos del Bahir originarios de Provenza y España. En el texto corriente, Éxodo 15,3, «Dios es un hombre [ish] guerrero>, se explica (sección i8) mediante una parábola en el sentido de que las tres consonantes de la palabra ish indican los tres poderes supremos de Dios.* De acuerdo con el texto de Efrayim ben Slmnshón, sin embargo> no existe ninguna referencia a las sefirot, sino a los tres nombres divinos Elohim, YHVH y Shaddai, así como a su rango. El tenor de este texto se ajusta completamente al espíritu de los hasidim, y vale la pena yuxtaponer ambas versiones: El Bahir, sección i8

R. Amora dijo: ¿Qué se quiere decir con el versículo (Éxodo 15.3] Dios es un hombre (ish] guerrero? Mar Rahmai bar Kibi (¿habrá de leerse como Babai?] le dijo: algo tan simple no deberia ser un problema para ti. Escúchame, que yo te aconsejaré. Es como un rey que tenía herrnosas cámaras y le dio un nombre a cada una de ellas y cada una de ellas era mejor que la otra. Entonces dijo: Quiero darle a mi hijo la cámara que se llama álef pero la que se llama shin es también hermosa.94 ¿Qué fue lo que hizo? Unió las tres e hizo de ellas una casa.95 Ellos le dijeron: ¿Durante cuánto tiempo más encubrirás tus palabras? Él íes dijo: Hijos míos, la álef es el comienzo, yod es la segunda después de ella, s»'tin abarca todo el mundo> ¿Y por qué

abarca shin todo el mundo? Porque con ella está escrita la palabra teshubá, arrepentimiento. El Bahir según Efrqiuri ben Shitnshón

R. Simlai preguntó a r> Rehumai:93 ¿Qué se quiere decir con el versículo: un hombre guerrero? Él le dijo: Te contare una parábola. Es como un rey a quien le nació un hijo> Fue al mercado y compró para él una corona a la que llamó álef. Cuando le nació otro hijo fue y le compró una corona y la llamó yod. Cuando le nació un tercer hijo, fue y le compró una corona y la llamó shin. Cuando le nació otro hijo. tomó todas las coronas e hizo de ellas una sola y la puso sobre la cabeza del cuarto, y ésa significó ish, hombre. Él le dijo: ¿Durante cuánto tiempo harás de tus palabras un misterio? Él le contestó: Primero, cuando Abraham vino, Él se le reveló, a causa del gran amor con que Él le amaba, con el nombre de Elohim, y éste es álef. Cuando Isaac vino, Él se le reveló bajo el nombre de Shaddai, y éste es inin> Pero cuando Dios se reveló a Israel en las costas del mar Rojo, tomó las inicia- íes de estos tres nombres e hizo una corona, y ésta es ish>

90. Véase ibíd., págs. 246-247.

91. Véase mi comentario sobre el Bahiz> pág. 182. En una antigua versión. en el margen del cod. 209 de Munich, leemos: «Pues en el mundo de las tinieblas el hombre se alimenta de pan. pero en el mundo de la luz no se alimenta sólo de pan. sino de todo lo que sale de la boca de Dios>, esto es, de la Torá. Véase la aparición de esta pareja de nociones en el texto en Neubauer-Stern, Hebráisehe Beñchte über die Judenverfolgungen wah"end der Kreuzzüge (Berlín, 1892), pág. 54'

92. Manuscrito Munich. 15, fol. 74b.

* En hebreo. la palabra ish está formada por las consonantes álef yod y shin, cada una de las cuales sirve de comienzo a los nombres divinos que aquí se mencionan> (N de los t>.)

93. En Cod. Heb. Vat 236, foL 9Za> el texto que nos ha llegado se cita como pro cedente del Midsäsh Baha> pero con la introducción: «Ellos preguntaron a r. Simlai».

94' A' comienzo de este párrafo del Manuscrito Munich 290 se lee también: «Aquella que se llama yod es también hermosa>. Pero estas palabras faltan en citas antiguas. Un antiguo comentarista se toma incluso el trabajo de explicar por qué no figuran en el texto al que obviamente pertenecen.

95' En el libro Yetsíró, a las consonantes se las llama <piedras>; a las

palabras, <casas>. Esto pudo haber influido en la redacción de esta parábola.

Las dos versiones de esta cita son instructivas> La versióñ común había de las tres coñsoñañtes mencionadas, tal y como sugieren otros pasajes del Bahir, como símbolos de las tres sefirot supremas>96 La segunda versión, por otra parte, pasa por alto estas especulaciones y ve meramente alusiones a los nombres de Dios que íes fueron revelados a los patriarcas y combinados bajo el encabezamiento ish. El texto del Bahir fue, por lo tanto, tratado de varias maneras: o bien la primera versión reflejaba el espíritu de las especulaciones hasídicas sobre los nombres de Dios y fue posteriormente reelaborada de acuerdo con el nuevo simbolismo en desarrollo, o bien el texto que tenemos ya llegó a los hasidim en esa forma y luego fue revisado de acuerdo con sus formas de pensamiento mucho más simples. El texto, en consecuencia, era aún muy dúctil y, en realidad, las antiguas misceláneas cabalísticas muestran todavía uña cierta cantidad de estados transitorios entre las dos versiones.97 He indicado ya en mi comentario sobre el Bahir que Bfrayim ben Shimshóñ, o el autor, quienquiera que haya sido, del comentario transmitido de forma añO nima que se encuentra en el manuscrito Munich Heb. 15, evidentemente no había visto el propio Bahir, al menos no en la forma en que ha llegado hasta nosotros. 1,0 cita sólo una vez y, después, de hecho, al final. Por otra parte no lo menciona en absoluto en lugares donde, a juzgar por el carácter muy pronunciado de su comentario, uno esperaria encontrar citas de nuestro texto, con sólo haberlo visto.98 Esto es cierto no sólo para el pasaje relativo a Génesis 24,1, que ya he analizado (véase la pág. 123) sino también para la doctrina de la metempsicosis, que él menciona a continuación de una parábola sobre Isaías 5,2. Pero no establece una relación entre esta parábola y la doctrina que le sigue, ni cita, sobre este tema, la sección 135 del Libro Bahir, donde Isaías 5,2 aparece, acompañado de una parábola, como clave bíblica de la doctrina de la metempsicosis. No se hace mención ninguna del Bahir en relación con los nombres divinos, la bendición sacerdotal, etc., aunque los pasajes correspondientes del Bahir habrían significado un gran apoyo para las ideas del autor, basadas como están en el misticismo numerológico. Él conocía por lo tanto un texto del Bahir completamente diferente al nuestro, o bien sólo tenía un conocimiento indirecto de algunas partes del mismo, sin haber visto en realidad el libro.

A esta aparición de un pasaje del Bahir en dos versiones completamente diferentes debemos ahora sumar un importante descubrimiento que puede aportar alguna luz sobre el enigma del Bahir, al menos en lo que concierne a uno de sus aspectos, pero que al

mismo tiempo complica de manera considerable el problema de la redacción del libro. Se trata del descubrimiento de una conexión entre cierto número de pasajes del Bahir y un texto perdido del misticismo de la Merkabá del cual nos ocuparemos ahora. La situación es la siguiente.

Entre los libros más importantes de literatura esotérica que poseían los místicos de la Merkabá en Oriente, en Palestina y en Mesopotamia, tan tarde como en los siglos IX y X, algunos autores mencionan una obra titulada Raza rabba, «El gran misterio». El carácter mágico y angelológico de sus contenidos está bien atestiguado. Ja-

96. La óief se interpreta de esta manera en las secciones 13.48, 53 y 95; la shín. en las secciones 84 y 89. En otra parte la yod ya no se interpreta con claridad>. En la sección 84. una interpretación paralela de la palabra ish en Exodo '5,3 se asocia, conforme al valor numérico de las letras, a los diez logní mediante los cuales se creó el mundo. Véase mi comentario sobre el Bahir, pág. 91.

97' Así, en Cod. Vat. 236 el texto de la vulgata se cita con la fórmula introductoria <Le preguntaron a r. Simlai>, un nombre que se cita sólo en la segunda versión. Le cita se relaciona de una extraña manera con un pasaje del comentario de Menahem Siyoni sobre la Torá, en el que la parábola de las cámaras se menciona en referencia a Exodo 15,3, pero también se relaciona, como sucede aquí. con los tres nombres de Dios.

98. El Manuscrito Munich 15 y las otras versiones del llamado comentario sobre la Torá de rabbenu Efrayim merecen un examen particular. Le edición (muy rara) parcial de Esmirna se desvía significativamente no sólo de los manuscritos. sino también de la edición publicada por Hayyim Yosef Gad (Johannesburgo, 1950) conforme a un manuscrito no identificado, sin conocimiento deI primer texto impreso>. Todos ellos, en conjunto, se desvían también considerablemente de las numerosas citas encontradas en los escritos de H. Y>. D>. Azulai. cob Mann descubrió los testimonios más antiguos respecto al libro. Daniel Al-Kumisi, un autor caraíta que vivia en el siglo IX en Jerusalén, escribió, con intención polémica claro está, en contra de los «libros de magia> que circulaban entre los rabañitas: <Ellos [los rabanitas] tienen varios grupos de libros, como el de Bartalia Cánsarin [¿texto corrupto? ¿Son probablemente los nombres de dos autores o libros?] Y el «Libro de Bileam> y otros libros tales como el «Libro de Adán>, y el Libro Yashary el Libro de los Misterios [léase Sefer ha-razim]99 y el Gran Misterio (Raza rabba], y ellos le dicen a Israel: "Con estos Iibros, íes haremos conocer el secreto

oculto"».100 En otra parte el mismo autor escribe:

¿Quién practica la magia hoy en Israel? Los rabanitas, sin duda. quienes hablan de nombres divinos puros e impuros, quienes escriben amuletos y IIev'an a cabo trucos inteligentes, y dan a sus libros títulos como Seferhaiyashai; Séjerha-razún. Sefer Adam y Raza rabba, y aun otros libros mágicos (que contienen recetas] por si usted quiere hacer que un hombre ame a una mujer o provocar odio entre ellos y muchas otras abominaciones, que Dios nos mantenga apartados de ellos.101

En Jerusalén, otro autor caraíta del siglo X, que escribía en árabe, hablaba sobre el contenido del Raza rabba con mayor detalle:

Ellos (los rabanitas] escriben un libro a Adán.... y ellos tienen también el libro Raza rabba sobre la historia de los siete cielos (sab' samavat] y los ángeles y los pazurim y devin y latabin y yaron>.n sin

números, y los amuletos [contra las cIases de demonio]. así como el libro sobre ¿'za y Uziel (o Aziel] que descendió del cielo, según sus afirmaciones mendaces, así como Bartalya y qansarin (con recetas] para el amor y el odio. botas de siete leguas e interpretaciones de sueños.102

Podemos obtener así una idea más clara del contenido del libro, que al parecer se corresponde en parte a lo que conocemos de otros textos de la gnosis de la Merkabá. Hay aquí, al igual que en las Hejalot y en la «baraita sobre la historia de la Creación», un relato relativo a los siete cielos y a los ángeles que ejercen su ministerio en ellos. Pero a esto se le añaden elementos de un carácter teúrgico, mágico y demonológico del tipo que conocemos a partir de los papiros mágicos. Este último elemento no tiene analogías en la antigua literatura de la Merkabá, pero sí se corresponde con inscripciones mágicas judebarameas en cuencos de barro,103 del tipo que publicaron sobre todo Moñtgomery y Cyrus Gordon, y con partes del Sefer harazim (ahora completamente reconstruido por M. Margalioth) preservadas en el Sefer Raziel Los cuatros nombres arameos de las cIases de demonios que el autor menciona nos resultan conocidos a partir de este tipo de literatura.104 La combinación de los distintos elementos

99>. Este no es otro que la obra mágica reconstruida completamente sobre la base de los textos de la Guenizá (hasta ahora poseíamos fragmentos extraños conseivados en el Séfer Razie/) por M. Margalioth. El libro ha de ser fechado indudablemente en el periodo talmúdico. Está estrechamente relacionado con los papiros mágicos pero no guarda relación con el misticismo de la Merkabá.

100. Jacob Mann. Tezts and Studies in Jeuns>.h History and Literature, vol>. z (Filadelfia, 1935), págs. 75-76.

ioí>. Ibid., págs. 80-8'>.

102. IbiJ, pág. 82.

103. James Montgomen', Arantaic Incantaton Texts from Ntppur (Filadelfia, 1913); William Rossell, A Handbook ofArantaic magical Texts (Skylands, '953); Cyrus Gordon, «Aramaic and Mandaic Magical BowIs>, Ar. Or. 6 (1934>. págs. 319-334,9 (1937), págs. 84-106; así como su estudio en Orientalia 20 (t9 51), págs. 306-315; J. Naveh y S. Shaked, Amulets and Magic Bowic Ara'naic Iícantatons ofLate Anaquiy (Jerusalén, 1985).

104. Pero en lugar de paritrim. que Mann asoció erróneamente a la persa fravashis. ha de leerse parujin. del asirio parakku, una expresión que aparece en el catálogo mandeo de espíritus en el Ginza, junto con devin y latabhay"a (espíritus malignos. literalmente, no buenos) (véase H. Petermann, Rechtes Ginza, pág. 279, línea 3 y sigs>.); la lista de espíritus es analizada por M. Lidzbarski, <Uthra und Malakha> en Carl Bezold (comp.). Orientalisehe Siudien (Festschrift Theodor Nöldeke zum 70, Geburtstag, vol. í (Giessen, 1906), págs. 541-545. Hay más detalles sobre los yanorin en Montgomery. Ara'naic Incantation Texts, pág. 81. sugeriría que el Raza rabba data de aproximadamente el mismo período que las inscripciones antes mencionadas, es decir, entre los siglos V y VIII, y que representa una fase en la literatura esotérica posterior a la de los textos más importantes de la Merkabá.105 Estos textos y otros de un carácter mágico total o parcial se conocían todavía en Oriente a comienzos del siglo XI. El jefe de la academia babilónica Hai ben Sherira expresó su opinión sobre esta literatura en un responso sobre el tema de las fórmulas para prácticas mágicas, «Tal y como se encuentran entre nosotros en gran cantidad>. Respecto a esto menciona tres escritos: «El Sefer ha-yashar y el llamado Harba de-Moshé, "La espada de Moisés"> ,ío6 así como el libro que se llama Raza rabba».107

Hasta ahora se consideraba que este Raza rabba se había perdido. En la medida en que la literatura relativa a la teurgia de la Merkabá y a la magia ordinaria ha sobrevivido -y ño es poco la cantidad que hay de ella- se lo debemos en gran parte a los círculos de hasidim, quienes, conforme a su propio testimonio, recibieron este material oriental a través de Italia. No es ninguna sorpresa, por lo tanto, el hecho de que fragmentos de este texto se abrieran camino hasta Alemania junto con otros documentos. En realidad, he logrado descubrir en un texto que

se originó en estos círculos, y que data de finales del siglo XIII, muchas citas, algunas bastante extensas, de un libro que lleva el título hebreo de Sod ha-gadol, que no es otra cosa que la traducción exacta del arameo Raza rabba. No es posible ya determinar si la metamorfosis del título del arameo al hebreo se corresponde también con una revisión parcial del antiguo libro. En su mayor parte la lengua de las citas es todavía el arameo. Los antiguos autores que se refirieron al libro en Oriente sólo menciona- ron de su contenido lo que, por una razón u otra, íes impresionaba o lo que íes parecía importante en relación con los temas objetos de debate. Esto no excluye en modo alguno que el libro también abordara otros misterios o que tratara ocasionalmente de materias como la jerarquía del mundo y los cielos, los ángeles y los nombres divinos.

Estas citas se pueden encontrar en un comentario sobre el Shi'ur comá, aquel antiguo fragmento sobre la figura mística de la divinidad del que ya ños ocupamos en el capítulo precedente. El autor del comentario pertenece a la familia de los Cálónimos, conocida en la historia del hasidismo alemán por ser la principal representante de la tradición esotérica del judaísmo alemán, que ellos trajeron consigo de su tierra de origen, Italia. Es probable que se trate de r. Moshé ben EIi'ézer ha-Darshan ben Moshé ha-Darshan. Su abuelo, Moshé haDarshañ, «el predicador>, fue el esposo de Golde, una nieta por línea directa del célebre r. Yehudá ben Hasid, la figura central del hasidismo alemán.108 Al parecer el texto se desmenuzó en una época muy temprana y las dos partes se encuentran ahora bajo diferentes títulos en manuscritos completamente diferentes. Pero encajan perfectamente y ambas partes (a diferencia de cualquier otra obra de este círculo que yo conozca) contienen citas procedentes del «Gran Misterio>.'09 El autor distingue claramente este libro del Libro Bahir, que teñía también ante sí y al que cita, algo que no seria ciertamente una sorpresa alrededor del 1270-1300, incluso si se trata de uña reinmigración del Bahir, en su redacción final, desde Provenza a Alemanía.

No siempre resulta posible delimitar de forma inequívoca el comienzo y el final de las citas conservadas en esta fuente recién des-

105. Sobre la amiguedad de los textos de la Merkabá, véase mi libro Jewish Gnosacism y cap. I, págs. 38-39 de este volumen.

106. Este texto fue publicado por M. Gaster (Londres, 1896). Es un manuscrito mucho mejor eñ el gran Cod. 290 mágico de la colección Sassoon.

107. Véase el texto hebreo en Otsar haigneonun sobre el tratado Hagnigó (Jerusalén. 1931 > pág. 21.

108. No resumiré aquí las pruebas minuciosas que presenté en Reshit haCabbaló (Jerusalén-Tel Aviv. 1948), págs>. 203-210, sino que me limitaré a citar los resultados en la medida en que resulten relevantes en el presente contexto.

109>. Sobre los manuscritos de los dos fragmentos, ibid., págs. 196-199, 210- 212. Yo publiqué el texto completo. ibid., págs. 212-237, en la medida en que resulta significativo para el examen del Raza rabba>. cubierta. A veces una cita termina con la nota: «Hasta aquí, el texto del Gran Misterio», sin que la acompañe ninguna fórmula introductoria correspondiente. El comienzo de la cita sólo se puede deducir a partir de la estructura de la propia cita; y es muy posible que pasajes que no han sido identificados como procedentes de allí, pero cuya naturaleza sugiere su pertenencia, tengan su origen en la misma fuente. Las citas prueban que el «Gran Misterio» fue una mezcla compuesta por un midrash místico en el que aparecen muchos maestros antiguos e interpretan versículos bíblicos y una suerte de texto de las Hejalot, en particular del tipo de las «Hejalot Menores».110 Pero mientras que en los escritos de las Hejalot la exégesis no tiene ningún papel y sólo se encuentra ocasionalmente, muchos héroes de la tradición de la Merkabá conversan aqui no sólo sobre la visión de la Merkabá, sino también sobre varios versículos bíblicos que se asocian a ideas angeloIógicas y cosmológicas. El carácter pseudoepigráfico de las frases atribuidas a Nehunyá ben Hacañá, r. 'Aquibá, r. Yishma'eI y r. Meir, es evidente. Algunas de las piezas no guardan relación literaria con otras fuentes que nosotros conocemos, aunque se presentan como una suerte de midrash gnóstico y contienen debates entre las autoridades de la Merkabá, lo cual hace que el texto parezca una fase preliminar del Bahir Queda claro que tratamos con citas, pero ño tanto dónde terminan éstas. Otros pasajes, sin embargo, están evidentemente relacionados con párrafos del Bahir, que un análisis cuidadoso reveía como revisiones de cuestiones y tesis que figuran en el «Gran Misterio>, algunas de las cuales se han tomado de mañera literal pero desarrolladas en un sentido completamente diferente, esto es, en el del simbolismo cabalístico.

En las citas existentes encontramos un elemento mágico acusado, como cabria esperar a partir de los testimonios relativos al libro Raza rabba. Se estudian los nombres secretos de los ángeles. En otra parte se dice:

Además, se dice eñ el libro del «Grañ Misterio> que todo aquel que

conozca este misterio, que procede del Trisagio (Isaías 6,3]: y (el versículo de Ezequiel 3,12, que le sigue en la liturgia de la Quedushá]:

«Beñdita sea la gloria de Jehová desde su lugar>, puede estar seguro de la vida eñ el mundo futuro (la dicha]. y éste es el nombre del Sañto, beñdito sea El.

La observación final muestra claramente que se trata de un mis- terio mágico relativo al nombre divino, cuya importancia se subraya aquí, aunque la formulación «cada hombre que conozca el misterio puede estar seguro de la dicha> es exactamente la misma que la que aparece al comienzo del Shi'ur comá referida al hombre que se dedica al estudio de la Gloria de Dios. Aquí también resulta curioso constatar cómo en el Bahir, a la interpretación mística de los misterios de estos dos versículos de la Quedushá, secciones 89-90. con su termino- logia francamente gnóstica que ya conocemos, siguen los textos mágicos del Bahir así como otros párrafos que. tal y como veremos, están igualmente asociados con la fuente en el Raza rabba. El secreto, indicado o prometido, respecto al tema de estos versículos en el «Gran Misterio>, parece que se ha revisado en el Bahir sobre la base de otra fuente que había asimilado la terminología gnóstica en mucha mayor medida y la sustituía por el contenido originalmente más mágico.

En el Libro Bahir, el estrato mágico comienza principalmente en la sección 63. donde la interpretación de Éxodo 28,11 y Josué 4,9 afirma que cada una de las doce piedras colocadas por Josué contenían seis nombres, que se correspondían en conjunto con los setenta y dos nombres de Dios o los contenían directamente. La versión original de este párrafo aparece al final de uña extensa cita angelológica correspondiente al «Gran Misterio» donde también se afirma que este texto se encontró en varios manuscritos del libro. Podemos concluir que el autor hasídico teñía el libro ante sí en su forma compíeta y en versiones diferentes. La fuente antigua omite todavía los setenta y dos nombres divinos, aunque ya conozca, evidentemente, las interpretaciones de los nombres en las piedras como nombres de Dios que se corresponden con los nombres de las tribus. Con esto,

110. Sobre las (Hq>.aIot Meñores> véase JewLh Gnosticism, seccióñ lo, págs. 75-83. una frase importante del Bahir está sacada literalmente de esta fueñte. En el Raza rabba, el pasaje tal vez se relaciona todavia con las especulaciones sobre Metatrón, que al Bahir ño le interesan. De hecho, en un fragmento del Shi'ur comá se dice que el nombre de Metatrón está «en seis de sus nombres (como en Exodo 28,11] y aparece grabado en las doce piedras (de Josué 4,9]>.'" Es muy posible que el estrato mágico en cuestión, en

particular las secciones 63-84, haya sido tomado en préstamo total o parcialmente de esta fuente, esto es, que sea una adaptación de frases que se encuentran allí.

No obstante, el hecho más curioso es que a este pasaje, correspondiente a la sección 63 del Bahir, le sigue inmediatamente uña pieza que se corresponde con la sección 86, esto es, el párrafo en el Bahir que viene casi directamente después de la parte mágica. Dispongo los dos pasajes el uno al lado del otro: El Bahir, sección 86

R. Meir dijo: ¿Qué se quiere decir coñ [Salmos, 146,10]: Reiñará Jehová para siempre; Tu Dios, oh Sióñ, de generación en generación? ¿Qué se quiere decir con, de generacióñ en generación? R. Papias dijo: Está escrito (Eclesiastés 1,4]: Generación va, y geñeracióñ vieñe. Y r. 'Aquibá dijo (tambiéñ]: ¿Qué se quiere decir con: geñeración va y geñeracióñ vieñe? Uña geñeracióñ que ya ha veñido [uña vez]. Sod ha-gadol

R. Meir dijo: ¿Qué se quiere decir con (Salmos 146,10]: Reinará Jehová para siempre; Tu Dios, oh Sión, de generación eñ geñeracióñ? Esto eñseña que esos áñgeles alaban al Señor del muñdo. ¿Quiénes son ellos? Soñ aquellos salidos del ñombre del hombre, quieñes le alaban durante veinte años hasta la geñeracióñ siguiente.112 Y cuando llega uña ñueva geñeracióñ estos [ángeles] se vañ y otros vienen. Y si ño vieñe otra geñeración, ellos coñtiñúañ orando por otros veinte años, pero ño más. Y en este punto el Señor del mundo dijo: Que se le sequen los huesos [es hora de que muera], a quien abandona la oración al Señor del mundo. Y estos ángeles (que se corresponden con el nombre del hombre] se transforman en uña estrella, y ésa es la estrella de la suerte de un hombre.113

Las diferencias entre estas dos versiones sorprenden al lector. La versión más antigua (en arameo) está asociada a la idea, conocida también en otras partes de la literatura de la Merkabá, de la estrella de la suerte del hombre.114 Mientras el hombre ora a Dios, los ángeles que proceden de su nombre le oran también. Quien interrumpe

111. Véase Merkabó SIelemá (Jerusalén, 1921), fol. 39b. cuyo texto corregl sobre la base de los manuscritos.

112. Le opinión que aquí se presupone en el sentido de que veinte años con- forman una generación se cita en realidad en el Midraslt Tehilun y en el salmo 90 sección '7 (Buber [comp.]. pág. 393) en el nombre del maestro tanaita r. Yose£ Alií se refiere al pasaje talmúdico

B. quiddushin 29b. El redactado en el Raza rabba prueba que el autor está reelaborando una fuente talmúdica. Véase también CoeletRahbó 3,1.

113. Véase el texto original, Merkabó Shelemá, pág. 232. Le cita finaliza con el aviso hylbf, es decir una abreviatura de 'ad kan leshon ha-sefer o ha-sod. Tal vez se podría leer también como hymlbf: (Hasta aquí, la cita del Sod ha-gadol». Véase mi nota al texto hebreo.

114. El ángel personal de un hombre se equipara a la estrella de la suerte. kojab mazzalo. Le literatura de la Merkabá había ya de una cortina celestial ante el trono en la que están tejidos todos los seres. Véase. por ejemplo. en el tercer Libro de Enoch, cap. 45. En el Aljábeio de rabí Aquibá. una obra compuesta a partir de los mismos materiales de la Merkabá. Moisés ve «la estrella [mazzalj de r>. 'Aquibá en la cortina celestial>, vease Wertheimer (comp.> (Jerusalén, 1914), pag. 50. Le misma idea domina también las teorías de EI'azar dé Worms, quién las trata in extenso en su Hojmat ha-nefesh (Lemberg, 1876), fols. 18,23 y 28. Según él. él arquetipo. demut, dé un hombre es tanto su <ángel> como su «estrella>. Esta relación entre ángel y estrella se encuentra ya en una fiase conocida del Bereshit rabbá. sección 10: <No hay brizna dé hierba qué no tenga su estrella en el cielo que la golpeé y le diga: crece>. Ideas similares aparecen también con frecuencia en él Sefer hasidin; por ejemplo. Wistinezky (comp.), sección 1, 514. abajo la oración a Dios entorpece la oración celestial. En el Libro Bahir, por otra parte, falta la respuesta que, en la fuente, da r. Meir a sus propias preguntas. En vez de esto, la expresión «de generación en generación> tiene el sentido secreto de ser una alusión a la doctrina de la transmigración de las almas, que posteriormente se explica de forma más precisa por medio de una parábola que no es otra cosa que una revisión de una parábola casi idéntica del Talmud babilonio, Shabbat 152b. El alma pura que Dios da al hombre debe retornar a Él pura. El Talmud lo compara con un rey que da a sus siervos vestimentas reales:

Los sabios las mantuvieron limpias, pero los lerdos las ensuciaron en su trabajo. Cuando el rey pidió que le devolvieran las ropas, estuvo contento con los sabios pero se eñiadó con los lerdos. De los sabios dijo: «Dejad que guarden mis ropas en mi tesoro y que se vayan a casa en paz>. De los lerdos dijo: «Llevad mis ropas a lavar y que encie-rren a éstos en prisión>.

El Talmud relaciona esto con el versículo del Eclesiastés 12,7: «...y el polvo vuelva a la tierra, como era, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio». El alma es, por lo tanto, la espléndida vestimenta con la que se

visten los siervos. Pero en el Bahir, esta vestimenta espléndida cambia de dueño, en clara alusión a la transmigración de las almas:

Un rey teñía siervos y los vistió con ropas de seda y bordados. Estos hicieron lo incorrecto. Entonces él los despidió y los arrojó lejos de sí. Tomó las vestimentas y las lavó bien, hasta que ya no quedaron

manchas en ella y las puso en orden y contrató a otros siervos y los vistió con las mismas, sin saber si serian buenos siervos o no. Así se repartieron las vestimentas que ya habían sido usadas y con las que otros

se vistieron antes de ellos.

Aquí también se cita el mismo versículo del Eclesiastés 12,7. Queda claro, por lo tanto, que la nueva idea de la transmigración de las almas, de la que el texto anterior no sabia nada, se introdujo sólo tras la revisión de la antigua fuente del Raza rabba.

En la fuente hasidica, poco antes del pasaje precedente, se cita otro fragmento del «Gran Misterio>. Prosigue el desarrollo de la primera idea pero luego conduce a otro tema que, para sorpresa nuestra, resulta ser también una fuente para un texto posterior del Bahir.

Y r. Meir dijo entonces: Generación va, generación viene, la tierra permanece idéntica para siempre. Pero esto es algo bastante obvio. Entonces, ¿qué quería destacar Salomón con esto? Más bien él lo interpretaba de la manera siguiente: Dado que una generación va y otra generación viene, la tierra permanece idéntica para siempre. Pues si no fuera así, al mundo le faltarían los justos para su sustento [necesarios para que exista]. Pero cuando una generación va y otra viene, los cantantes [celestiales] cantan y oran a Dios, sin que sus voces se oigan. Y r. 'Aquibá dijo: ¿Qué se quiere decir con el versículo (Habacuc 3,2]: En la ira acuérdate de la misericordia? Este versículo lo pronuncia el príncipe de los ángeles (arconte] del mundo cada vez que trae ante ti como una ofrenda las almas de los justos. Recuerda la cualidad de la misericordia y acepta mi sacrificio... Algunos explican el versículo: si bien la ira recuerda la compasión: hasta en la hora de tu ira, recuerda.115

Mientras que el comienzo de la cita sigue de una línea anterior de pensamiento, relativa a los justos que oran a Dios en cada generación, y por lo tanto adopta la interpretación de un versículo al que se vuelve en la sección 86 del Bahir, la continuación, aunque ya no se da en nombre de r. 'Aquibá, se encuentra al final de la sección 51 y en ella

se da un nuevo cambio hacia el simbolismo de las sefirot. En otras palabras, en la revisión de los pasajes más antiguos, el Bahir siempre añadió nuevos elementos que conducían mucho más allá de su fuente. Precisamente las últimas líneas de la sección SI -que nos permiten de este modo rastrear la fuente-son las que luego condujeron a aquellas especulaciones sobre la hija de Abraham cuyo simbolismo gnóstico reconocimos antes. "5>. Ve>.ase el texto hebreo en mi Reshit ha-Cabbalá, pág>. 236.

Estas citas permiten probar que el «Gran Misterio> contenía ya ideas que guardaban algún tipo de relación directa con las especulaciones deI Bahir sobre los eones. El Bahir da una lista de diez mamarot o logoi de Dios que en modo alguno es idéntica a las listas de las diez sefirot en el ll,ibro de la Creación pero que en parte se refieren a ellas. Aquí se íes designa ya mediante una serie de sinónimos simbólicos que guardan una relación muy estrecha con las diez sefirot cabalísticas. El mismo simbolismo servirá de base para diversas interpretaciones que aparecen en otros pasajes del Bahiry en la tradición más antigua de la Cábala. Habremos de volver más tarde a los problemas que plantea esta lista. En la fase actual es importante hacer constar que esta tabla de logoi queda sin aclarar silos objetos que enumera recibieron la designación de sefirot, como en el Libro Yetsirá, o de momarot se citan ya en el «Gran Misterio>. El autor hasídico era evidentemente consciente de la relación existente entre las dos tablas o de su identidad. En uño de los dos casos en que se refiere a ella, dice expresamente «la que se encuentra en el «Gran Misterio» y en el Libro Bahir». Sería, por supuesto, de gran importancia para la comprensión de la transición de las diez sefirot del Libro Yetsirá a las sefirot de los cabalistas que poseyéramos esta tabla íntegramente. Por el momento hemos de contentarnos con el conocimiento de que respecto a los logoi séptimo y noveno (y el décimo a ellos asociado) la fuente antigua contenía ya lo mismo o ca- silo mismo que podemos leer ahora en el Bahir. El Bahir conserva, en las secciones 102-104, tres versiones diferentes que son dificiles de conciliar entre sí, relativas al lugar y significado del logos séptimo. Respecto a estos párrafos, la sección 104 vuelve a referirse a la transmigración de las almas, por lo que pertenece con seguridad a otra fuente. Pero la sección 103 se encuentra ya en el «Gran Misterio», de tal manera que hace probable que la sección 102 también le precediera allí: Bahir, sección 103

¿El séptimo? Pero después de todo, ¿Son sólo seis? Esto ños enseña que aquí está el Templo del Santuario (celestial] y que en él están todos (los otros seis] y que por eso es el séptimo. ¿Y qué es él? El pensamiento que no tiene fin ni límite. De iguaí mañera, este lugar tampoco tiene ni fin ni límite. Sod ha-gadol

Y el Santo Templo está en la ciudad celestial (la Jerusalén celestial] y el Príncipe del Rostro es el sacerdote supremo. ¿Y de dónde sabemos que hay allí un Templo? Como se dice allí (en el «Gran Misterio>]: ¿El séptimo? Pero ¿es qué hay sólo seis? Esto enseña que ellos ven116 el Santo Templo y en él está todo.117

La frase que afirma que el santuario celestial está en el centro del mundo y contiene a las seis direcciones, que al mismo tiempo se corresponden con las últimas seis sefirot, aparece en el cuarto capitulo del Libro de la Creación. No obstante, el libro omite cualquier relación entre el Templo y la séptima sefirá. Esta correlación se ajustaría a uña revisión de las diez sefirot del Yetsirá en el sentido de la doctrina de la Merkabá y de la cosmología que le corresponde. La continuación de la frase en el Bahir, por otra parte, introduce un nuevo elemento de especulación místico-gnóstico. Ni el Yetsirá ni el Raza rabba saben nada del «pensamiento» de Dios concebido como

116. Todos los manuscritos tienen yawdf. tal y como yo he traducido, pero es difícil que tenga algún sentido>. Le interpretación del Bahir, kabf parece mejor y la corrupción gráfíca se explica con más claridad.

117. Inmediatamente a continuación de este pasaje, la foente prosigue con la segunda cita antes analizada de r. Meir, y que concluye asimismo con las palabras de r. 'Aquibá sobre el sacn>.fício en el Templo de la Jerusalén celestial. Este servicio sacrificial se describe en Haguigó 12b, en el fragmento del Shi 'ur comó, en las <Visiones de Ezequiel>, en el tercer Libro de Enoch y en otros textos de la Merkabá. Sobre esta idea en general véase H. Bietenhard, Die himmIische Welt im Urchristentum undSpó>.tjudentum (Tubinga. 1951), págs. 123-137. y el excelente trabajo (que Bietenhard no tomó en consideración) de A. Aptowitzer, <Das himmlische Heiligtum nach der Aggada> (en hebreo), Tarbiz 2 (1931), págs. 137-153, 257-287.
un eón o una sefirá. El Bahir, por otra parte, oscila entre dos concepciones: uña ve en la mahshabá, tal y como sucedía en las especulaciones de los gnósticos antiguos sobre la ennoia, el eón o la sefirá suprema, la otra la combina, como en este caso, con la séptima, que sigue siendo bastante enigmática. En otros pasajes del Bahir, en las secciones 48 y 84, el Santo Templo de la Jerusalén celestial se concibe como símbolo de la sefirá suprema, representada por la letra áléf en tanto comienzo de todas las letras. La lógica del pasaje del Yetsirá que sirvió de punto de partida sugeriría, en realidad, el séptimo lugar en el sistema de enumeración; la lógica del simbolismo místico de la ennoia, que al parecer se introdujo a partir de otra fuente, apunta al primero. Uño puede ver claramente que hay dos motivos de origen diferente que se enfrentan aquí entre sí y que el

Libro Bahir adopta ambas tradiciones.

Una cita posterior de esta tabla en el «Gran Misterio» también se ajusta a la hipótesis de una revisión de la lista de las diez sefirot del libro Yetsirá en el sentido de las especulaciones de la Merkabá:

En el «Gran Misterio> y en el Libro Bahir se menciona la existencia de dos ofarinira, las ruedas [de la Merkabá]118 que marchaban bajo los pies de Dios, una iba hacia el norte y la otra hacia el oeste, y estos ofannim van a todos los sitios (¿se extienden hacia todas partes?], y éste ño es el lugar para explicarlo. Allí (en las fuentes menctonadas] esto se deduce de Isaías 66,1: «El cielo es mi trono y la tierra estrado de mis pies>, lo cual quiere decir: estos ofarinim son un trono para lo que está arriba y bajo las siete tierras son el estrado de mis pies.119

Casi todo esto, con la excepción de la observación sobre el trono representado por los ofannim, se encuentra en la sección 115 del Bahir, donde estos dos poderes se designan como los logoi noveno y décimo. Nuestro comentarista, por lo tanto, descubrió evidentemente la misma enumeración, con ligeras variaciones, en su fuente, el «Gran Misterio». Este pasaje también contradice de mañera manifiesta el simbolismo que ya se ha adoptado en otras partes del Bahir, según el cual la última sefirá no se puede equiparar ya a los ofatznim de la Merkabá, sino que es la Shejiñá de Dios. El texto en cuestión del Bahir busca de una manera muy artificial arrnonizar este simbolismo con el anterior. Pero al parecer la enumeración del «Gran Misterio» aún desconocía este tipo de simbolismo de la Shejiná.

De la comparación de los textos correspondientes de las dos fuentes se pueden sacar dos conclusiones: 1) un estrato del Bahir fue revisado ciertamente de acuerdo con la fuente que poseemos parcialmente en las citas del «Gran Misterio»; 2) esta revisión demuestra que los progresos decisivos alcanzados en la concepción del Bahir y que van más allá de la Merkabá se obtuvieron recurriendo a otras fuentes. Justo en aquellos lugares donde las imágenes gnósticas aparecen con mayor fuerza, nada indica su dependencia del Raza rabba. O bien provenían de otro estrato de fuentes a las que ya, o todavía, no es posible identificar mediante métodos literarios, o bien esta revisión se basa en especulaciones novedosas e independientes a cargo de los autores o de los círculos en los que los autores se inspiraron. El examen de varios pasajes del Bahir que emprendimos con anterioridad ofrece, en mi opinión, evidencias inequívocas a favor de la tesis de que aquí también hemos de considerar el empleo de fuentes más antiguas, al menos en parte. Un origen independiente de este lenguaje simbólico seria mucho más difícil de explicar que un conocimiento y

un contacto con antiguos fragmentos en hebreo y arameo del lenguaje y las ideas gnósticas. Las propias circunstancias en que las piezas aún atribuibles al Raza rabba se han conservado ños permiten suponer que, en el torrente de libros de este tipo, algún otro material que ño dejó huellas independientes en la literatura llegó también al conocimiento de los responsables de la redacción del Bahir y del desarrollo del simbolismo cabalístico.

118. Los ofannim se habían convertido ya en seres angélicos en los escritos de las llejalot; en nuestros textos son más que eso y se han convenido en potencias cósmicas. El hebreo del texto. al igual que el del Bahir, sección 115, es bastante pobre.

119. El texto hebreo se cita en mi Reshit ha-Cabbalá, pág. zí8>.

En cualquier caso, el vinculo entre el Libro de la Creación y el resto de la tradición de la Merkabá, de una importancia tan decisiva para el desarrollo de la Cábala, estaba ya establecido en la que ahora ha resultado ser uña fuente oriental para la tabla de los diez logoi. Dado que en el Raza rabba sólo tenemos vestigios de la segunda parte de esta tabla, no podemos determinar con seguridad si allí ya se había efectuado una distinción entre las cualidades de Dios, concebidas como eones autónomos, y las entidades del mundo de la Merkabá.'20 Una de las diferencias que más llaman la atención entre el Bahir y la Cábala posterior es la ausencia de esta importante división en partes del Bahir, nota bene, justo en aquellos contextos que parecen asociarse a la lista de los diez logoi. Ahora poseemos una explicación completamente satisfactoria de este hecho, dado que sabemos que una tabla correspondiente aparecía ya en la fuente. Es perfectamente concebible que desde el comienzo esta enumeración incluyera eones que ño eran más que hipóstasis de las cualidades divinas, como la Sabiduría, la Gracia o el Juicio Severo, así como nombres de eones que ño eran otra cosa que figuras de la Merkabá tales como, por ejemplo, las hayyot, los ofannim y el Tempío de la Jerusalén celestial (que como también sabemos aparece co mo el nombre de un eón en muchos sistemas gnósticos). Sólo más tarde comenzó un proceso de separación durante el cual a las entidades de la Merkabá se las consideró símbolos de entidades superiores dentro de las potencias divinas. Creo posible determinar desde el punto de vista del sistema cuándo comenzó exactamente este proceso, aunque no podamos fijar la fecha con precisión: comenzó cuando la Shejiná de Dios fue identificada con la última de las diez potencias. Esta identificación -sobre la que se dirán más cosas después- no permitía ya otra correlación entre el mundo de la Merkabá y el de las middot divinas que ño fuera la de entender a los símbolos de aquélla en un nuevo

sentido. Este proceso culminó esencialmente en la época en que se editó el Libro Bahir, pero hay huellas del anterior estado de cosas que sobrevivieron en muchos sitios. Esto es lo que hace tan dificil la interpretación de textos como los de las secciones 115 y 123, que presuponen todavía otra concepción.

Lo anterior explica también el hecho de que algunos párrafos proceden obviamente de una fuente que hasta entonces desconocía la simbología cabalística de las sefirot. En su lugar, los nombres divinos y su relación con la Merkabá son tratados de tal manera que uno tiene la impresión de estar leyendo un viejo texto de la Merkabá. Esto se ajustaría perfectamente al carácter del Raza rabba, aunque pasajes de este tipo se pudieron igualmente tomar en préstamo de una fuente paralela. Las secciones 76 y 88, que evidentemente tienen un mismo origen, son fragmentos de este tipo. En la sección 76 se establece una relación entre el shem ha-meforash divino de doce consonantes y el de los setenta y dos nombres (véanse las págs. 107 y sigs. de este volumen). Allí se dice que los nombres de Dios «forman tres huestes [tal vez "jerarquías"> sería uña interpretación más acertada] y cada hueste es similar a la otra, y su nombre es como el nombre de la otra», desde el momento en que, en realidad, cada hueste está «sellada> con el Tetragrama. La sección 88, retomando uña vez más el tema de estas huestes, describe, al menos de manera fragmentaria, los «dominios» o «reinos> (en hebreo, memshalot)121 que pertenecen a cada uña de estas tres huestes:

120. Una cita muy breve y por lo tanto bastante oscura procedente del «Gran Misterio>: <Pues Dios tiene un asiento [moshabj de la misericordia> (Reshit haCabbalá, pág. 237> podría sugerir una relación entre el misticismo del trono y las hipóstasis de las middot. Pero no está claro en qué contexto originario apareció esta frase. Le noción de un <trono de la misericordia> es también conocida para la Itggadá ordinaria. En la tabla de los logoi, en la sección 96 y tal vez ya en el texto que le sisvíó de modelo. el «Gran Misterio>. el trono es el sexto logos. Es posible que este pasaje también provenga del mismo contexto que la enumeración de los diez logoi como poderes de la Merkabá.

121. Estas tres memshalot muestran una analogía notable con un himno de Yehudá Haleví (véase Schirmann, Ha-shirá ha-yehudit bi-Séfard u-Provence, vol. i ['954]. págs. 534-535). En el himno de Haleví, el primer reino también es el de la foente de la vida y el del Kabod, el segundo. el de las hay'ot y ofannun. Hay aquí materia para pensar. particularmente en la medida en que es posible detectar otras contaminaciones ("éase ibid., pág. 532>. ¿Es posible que los himnos

de Hale"1 antecedan al Bahir? ¿O acaso utilizó el poeta la misma fuente del lahír; a sa- ber, un texto de la Merkabá? Ya Schirmann, pág. 532. había reparado en estos paralelismos. Sin embargo. Abraham ibñ 'Ezra (también citado por Schirmann), en su comentario a Daniel 10.31, menciona la misma división en un contexto estrictamente filosófico. La antigúedad del simbolismo. por lo tanto, dista de ser un hecho establecido.

122. Véase el texto hebreo en Reshit ha-Cabbalá, pág. 226.

123. En hebreo, Tsir neemán, una designación que corresponde ciertamente a la antigua fraseología de la Aggadá y que también aparece en los poemas de Qa(ir (hacia los siglos V y VI), pero que no está desprovista de matices gnósticos.

124. Esto puede admitirse para el largo pasaje que publiqué en hebreo. Reshit ha-Cabbalá, págs. 227-230; su continuación puede decirse con certeza que pro"iene del Sod ha-gadol (pág. 232). Algunas palabras de una oración de acción de gracias en el texto del Shi 'ur comá se adaptan allí por medio de la guematria a los nombres de los ángeles -un procedimiento más acorde con la tradición italo-alemana de los hasidim que con la de los antiguos textos de la Merkabá para la cual no existen todavia evídencias de la manera de relacionar todas las palabras en las oraciones con los nombres de los ángeles-. Además. la cita, que a propósito no está en arameo sino casi totalmente en hebreo, tiene sólo una co nexión muy laxa con el nombre del ángel que se propone interpretar: Mi Yadel (en dos palabras, literalmente: ¿quién es la mano de Dios?)>. Nuestro texto dice:

Y ésta es la explicación. ¿Mi Yadei? Aquél canta: ¿Quién anuncia las manifestaciones del poder del nombre? Y EJ [en el nombre de los ángeles] es una expresión

El primero es el de la luz y luz de la vida perfecta. El segundo son las santas hayyot, los ofanni'n y las ruedas, galgalLuz de la Merkabá. Todas las huestes del Santísimo, alabado sea, ensalzan, glorifican y alaban y exaltan y santifican al rey que está re':'estido de santidad y glorificado en el consejo de los santos, al poderoso y aterrador rey. y ellas lo coronan con la triple santidad (de Isaías 6,3].

Aquí se aprecia claramente cómo el lenguaje gnóstico («luz de la vida perfecta> -una forma de expresión bastante próxima alíen- guaje de los textos mandeos-) irrumpe en un texto de la Merkabá, que se reconoce en cuanto tal por el estilo y su énfasis característico en el Trisagio. Por encima de la Merkabá, propiamente dicha, está el

«reino> supremo, la «luz de la vida perfecta>. un concepto que no se vuelve a encontrar en ninguna otra parte del Bahiro en la antigua literatura cabalística. El lenguaje gnóstico se ha combinado aquí con el de los textos tradicionales de la Merkabá. Esta combinación, sin duda alguna. tuvo lugar en Oriente, en textos que llegaron a manos de los redactores del Bahir sólo en estado fragmentario (por ejemplo en el nuestro falta el tercer «reino>). No es en modo alguno accidental que la sección 88 parezca próxima a textos, como las secciones 85.86,89 y 90 que. tal y como hemos demostrado, guardan una relación literaria con el «Gran Misterio>, pero que, por otra parte. han sufrido también una revisión gnóstica.

Otras citas del «Gran Misterio> no tienen ya su homólogo en el Bahir. Es digno de mención, por ejemplo. el comentario atribuido a r. Yishma'eI: <Vi al enviado fiel y al Príncipe del Rostro, y ambos tenían el mismo rostro y todos ellos santificaban y alababan al Santo, alabado sea Él, y dijeron...> -pero lo que sigue ño es otra cosa que el comienzo del segundo párrafo del elogio en el devocionario Cadáish, que por lo tanto aquí prácticamente ya era conocido en la versión corriente del texto que se ha conservado-.122 Que Moisés, el «enviado fiel»,123 tenga el mismo rostro que el ángel Metatrón, el «Príncipe del Rostro> y que junto a él conduzca la liturgia celestial es una idea que no se encuentra en los textos de la Merkabá conocidos hasta la fecha. Debieron de haber existido, por lo tanto, círculos en los que las especulaciones relativas a Metatrón, cuya relación con Moisés atestigua el Talmud, Jáahetlrin 38b, fueron llevadas mucho más lejos, llegando incluso a sugerir que cuando Moisés ascendía hacia Metatrón, este último vino a su encuentro mostrándole su verdadero rostro. Especulaciones de un alcance mucho más amplio respecto a la naturaleza de las relaciones entre Moisés y Metatrón pueden subyacer a una frase como ésta.

El lenguaje de las citas del Raza rabba, al igual que el del Bahir, es una mezcla de arameo y hebreo. En muchos diálogos se tiene la impresión de que en el Raza rabba, tal y como se utilizaba, se intercalaban añadidos editados en un estilo posterior.124 Se hace referen de poder, como está dicho en muchas partes. [En este punto al parecer comienza la cita de las fuentes más antiguas.] Y con esa alabanza. Dios es alabado (es decir la alabanza del Shi'ur comá], pues ninguna criatura puede alabarlo de una manera apropiada y expresar incluso una pequeña parte de su alabanza. Éstas son las palabras de r. 'Aquibá. [En el Pir qué rabbí Eh>. 'ézer, cap. 3, se cita. casi literalmente. esta misma frase en nombre de r. EIi'ézer.] R. Yishma'eI dijo: Mi YadeI, esto es, ¿quién puede ser el consejero de Dios? Dios no tiene ninguna necesidad [de consejo] a diferencia de un rey terrenal,

que comparte su poder con sus consejeros. de tal modo que éstos le aconsejen bien. Pero Dios no es así. R. 'Aquibá le dijo: Pero está dicho [Génesis 1.26]: Hagamos al hombre; ¿acaso no indica esto que tomó consejo con la academia celestial? R. Yishma'eI dijo: Lo hizo sólo para honrarlos y exaltarlos. Y has de saber que si tomó consejo de ellos. no actuó según el mismo, pues dijeron [Salmos 8,5]: ¿Qué es el hombre para que tengas de él memoria?, etc. R. 'Aquibá dijo: Pero ¿ñO está dicho que en todas partes en que la Torá emplea la expresión «"Dios> significa Dios y Su academia? R. Yishma'eI le respondió: En realidad así es. pero en cualquier caso el verdadero consejo viene de Dios, y El no tiene necesidad de consejo; el consejo [al parecer Su academia celestial] tiene necesidad de Él. para recibir el flujo [shefa] de Él. Él no se parece a un rey terrenal que necesita de consejo. R. Nehunyá ben Hacaná íes dijo: ¿Durante cuánto tiempo desecharán lo esencial y se ocuparán con asuntos de importancia secundaria? Mt"'>. ad [en el nombre del ángel Mt"'>. aeI] significa en realidad maño, yad, y ese ángel. al alabar a Dios dice: ¿Quién es la mano de Dios? Esto quiere decir: ¿Quién puede decir de sí mismo: Yo soy la mano de Dios? Esto significa que Dios no tiene mano. Y no hay mayor alabanza que ésa. pues todo lo que tiene una mano tiene también necesidad de la mano, pero Dios. que no tiene mano. no tiene necesidad de ella [esto es, la ayuda y el apoyo de otros]. Ellos le dijeron: ¿Pero no está dicho [Job 12,10]: En su mano está el alma de todo viviente? Él íes respondió [ésta es una metáfora]: Para explicarle al oído de tal modo que entienda. Y de la misma forma que Él no tiene mano. no tie ne miembros, pues todo lo que tiene un miembro tiene necesidad del miembro. y uno no puede decir de Dios que tenga necesidad de algo.

...Y a la hora en que dicen sus alabanzas, ellos [los ángeles] se levantan ante la cortina celestial. pero no completamente ante ella. (Luego el texto explica otros nombres de ángeles asociados a las palabras del Shi'ur comá]: Rafael. quien en su alabanza ofrece la magnificencia (pe 'er, «magnificencia>. tiene las mismas consonantes que rfa en Rafáel] a Dios, quien le hizo el mensajero para sanar a Israel, de tal modo que ningún otro ángel interfiere dentro de sus límites [es decir, esfera de autori dad]. Éstas son las palabras que r. Nehunyá, r. 'Aquibá y r. Yishma'eI le dijeron: ¿Pero no nos has dicho tú frecuentemente que él canta. y quién puede decir que ha se- nado, si no es por Dios? [Él íes respondió]: Hijos mios, éstas y aquéllas [ambas frases] son las palahras del Dios vivo. Ellos le dijeron: Pero es imposible decir al mismo tiemPO dos coses [contrarias]. Él íes respondió: Todo esto es un simple esquema de las cosas. Ellos le dijeron: Permítenos decir una palabra ante ti [una frase que también se encuentra en los textos de la Merkabá en Haguigá 14b]. Él íes dijo:

Hablad. Ellos le dijeron: Él se llama así porque él san>.ó la canción del rey [esto es, la canción que es cantada al rey]. Él íes respondió: Este es el trabajo de otro [ángel], y nadie tiene el poder arnba [en el cielo] de interferir en el dominio de sus compañeros... Gabardael procíama la alabanza de su creador, diciendo: ¿Quién puede venir que su poder, gnehurá, sea tal como para abolir uno solo de los actos de Dios? Éstas son las palabras que r. Nehunyá ben Hacaná, r. 'Aquibá y r. Yishma'eI le dijeron: Pero tú nos has dicho con frecuencia que él se llama gnibbox; «lleno de poder>, porque su poder es mayor que el de Samael [Satán]. Cuando. por ejemplo, Samael viene e incita al rey o al príncipe a hacerle daño a los judíos. él [este ángel] suprime su plan. como está dicho 1' Reyes 8.50]: Y harás que tengan de ellos misericordia los que los hubie ran llevado cautivos. Pues el valor numérico de Gabardael [esto es. 248] es el mismo de rahem, que es una expresión de misericordia. El íes dijo: Dejadme descansar, pues no hay nada en mis palabras. En aquel momento, una risa resonó en la Merkabá y se dijo: Los discípulos han derrotado al maestro. Luego se escuchó decir a una voz celestial: Un hombre siente celos de todo menos de su hijo y sus discípulos [Sénhedsr'l 105b]. Ellos se empezaron a reír. Elles dijo: Id, comed vuestro pan en la maña- ña y bebed vuestro vino de buen ánimo, pues todos ya estamos inscritos para la vi- da en el mundo futuro. Inrnediatamente, ellos descendieron a la Merkabá y todos los habitantes de las alturas íes abrieron paso, hasta que llegaron ante el Príncipe del Rostro [Metatrón], y ellos le presentaron sus dudas y regtesaron en par e hicieron aquel dia el doble de bien [tal vez haya que corregir el texto -qfng en lugar de qlpc-: y ellos hicieron que aquel día fuera festivo]. Y en adelante, r. Nehunyá ben Hacaná dejó de descender con ellos, ya que lo hizo por sí mismo y ellos por sí mismos.

Esta curiosa angelología confirma tal vez el antiguo testamento relativo al contenido del Raza rabIa, el cual representaria una etapa posterior de angelología con respecto a la que se encuentra en los textos de la Merkabá.

125. Véase mi Reshitha-Cabbaíá, pág. 231. Salmos 8,6, que se cita a esterespecto, se menciona también en el Behir, sección 136. Le manera en que se formula el pasaje en el comentario sobre el Shi 'ur coiná es caracteristica del medio de los cia a la creación de un gólem de uña manera estrechamente relacionada con la sección 136, sin que quede claro si el pasaje tiene su origen en el comentarista o en su fuente. El texto dice: «Si un hom bre crea a una criatura mediante el Libro Yetsirá, tiene el poder de crear todo excepto una cosa>.'25 No se dice qué cosa es, pero bien puede tratarse del lenguaje, tal y como sugieren muchos textos pa hasidim alemanes, quienes hablaron de la creación

de una criatura mediante el libro Yetsirö, en vez de utilizar el término técnico gólem, que. por otra parte. era usual entre ellos. Véase la cita de EI'azar de Worms en el comentario sobre el libro de oraciones de Naphthali Hirz Treves (Thiengen. 1560), hoja 28, fol. zb:

Él unificó [en el himno que se comenta allí] «discurso> y <conocimiento>. pues un hombre bien puede poseer el conocimiento que le permitiria crear una nueva criatura de acuerdo con las prescripciones del Libro Yetsirá, pero no puede dotar- la de <discurso> por medio del shem ha-meforash, como sólo Dios puede hacer>. 126. Véase Éxodo 31.3; 1 Reyes 7.14; Proverbios 24.3>. ralelos y el Bahir. Esta frase puede ser perfectamente uña interpolación del comentarista, en particular desde el momento en que ape- la expresamente al Libro Yetsirá. Sin embargo. lo que sigue a coñtinuación y se remonta a ciertas fuentes del «Gran Misterio», eñíaza con las citas angelológicas precedentes mediante la observación: «Hay manuscritos en los que se dice...», como silo que se había citado anteriormente se encontrara en todos los manuscritos, mientras que lo que sigue figurara sólo en algunos de ellos. No obstante, es muy posible que precisamente la frase concerniente a la creación del gólem sea una interpolación del autor. Si ño fuera así, el texto aún seria más significativo.

La conclusión queda clara: el Libro Bah!r no fue compuesto como resultado de una inspiración completamente nueva de carácter gnóstico. Por el contrario, adoptó fuentes que nuestro análisis ha reconstruido en parte o inferido. Estas fuentes, que no son homogéneas. provienen de Oriente. Es fácil comprender cómo pudieron surgir allí en relación con la literatura de la Merkabá o alguna otra tradición puramente gnóstica. Su nacimiento en Occidente, por otra parte, seria inexplicable. Queda por determinar si [a transmisión de estos fragmentos se vio en realidad acompañada de uña tradición oral que definiría el curso que debían seguir los grupos que harían de ellos el objeto de sus meditaciones. Sería completamente apropiado, dado todo lo que hemos dicho, buscar esos círculos en alguna parte de Francia, en relación con la tradición esotérica de los hasidim alemanes. En algún momento entre 1130 y 1170 las ho jas originales del Bahir llegaron a Provenza, donde fueron sometidas a uña revisión y redacción finales, adoptando la forma en que e] libro ha llegado hasta nosotros. Su mundo de ideas apenas parece haber sido rozado por los desarrollos específicos del hasidismo alemán.

5. LAS TRES PRIMERAS SEFIROT

Después del análisis precedente, ahora podemos plantear la cuestión relativa a las ideas sobre los diez poderes de Dios, tal y como cristalizaron en la forma más antigua de la Cábala accesible a nosotros. El esquema de las sefirot es aún fluido, al menos en lo que

respecta a algunos de los poderes y a su posición en el conjunto. Precisamente este estado iñacabado ños permite distinguir con mayor claridad ciertos estados en el desarrollo de este esquema, del que se apropiaría la Cábala, y discernir los más variados motivos que conducirían a su formación.

Mientras que de las diez sefirot se había con frecuencia como de una unidad, particularmente en las parábolas, uño ño puede, sin embargo, evitar reconocer en muchos lugares uña división fundamental en dos grupos que se haría canónica con la Cábala. Esta división entre tres sefirot superiores y siete inferiores se remonta al Pirqué rabbí Eli 'ézer, un midrash tardío que contiene también mucho material más antiguo. En el capitulo 3 leemos: «Algunos dicen: "Me- diante las diez palabras, mamarot, fue creado el mundo, y ellas se unieron en tres (atributos]"». Estas tres middot supremas, deducidas de Proverbios 3.19, 20, son la Sabiduría, el Entendimiento y el Conocimiento, las cuales se mencionan juntas en varios versículos de la Biblia.126 Pero precisamente estos versículos no se mencionan en el Bahir; y de hecho sólo en una ocasión, como de pasada <sección 129) la cla 'at, el «conocimiento» o la gnosis. aparece como el nombre de un eón. En su lugar encontramos en las secciones 89 y 96, no co mo el tercero sino como el más elevado de todos los logoi.'27 una imagen completamente diferente: la de la corona suprema, Kéter 'el yón. La <Sabiduría> y el «Bntendimiento> se nombran en la sección 32 como el segundo y tercer grupos de logoi, mientras que el superior, el tercero, que está por encima de los otros dos se designa como el maravilloso y el impenetrable. ¿Cuál es el tercero? Sobre este tema el anciano [aquí la referencia es ya indudablemente al profeta EIías]128 le dijo al niño: Lo que a ti te parezca demasiado maravilIoso no lo explores, y lo que se te oculta, no caves en su búsqueda: <busca el entendimiento en lo que te está permitido y no te entrometas en los secretos>. La antigua cita de Sirá 3,21, 22, utilizada en la especulación esotérica y también, muchas veces, en el Talmud. se convierte aquí en una palabra misteriosa que designa el rango supremo, aquel que se situa incluso por encima de la «Sabiduría».

En los escritos de EI'azar de Worms, el epíteto <corona suprema> se emplea claramente en repetidas ocasiones como uno de los nombres de Dios, pero no como sinónimo de la primera sefirá.'29 En la sección 96. sin embargo. alcanza un rango inequívocamente divino. que hace plantear la pregunta de hasta qué punto es accesible al pen samiento. «¿Cuáles son los diez logoi? Primero: el Kéter 'elyón, ala- bados y grandemente glorificados sean su nombre y su pueblo. ¿Y cuál es su pueblo? Israel, como está escrito [Salmos 100.3]: "Reconoced que Jehová es Dios; Él nos hizo y no nosotros a nosotros mismos -para

reconocer al Uno entre todos los unos, al que es Uno en todos sus nombres-.» La ambigúedad de esta frase es sorprendente. La corona suprema es, conforme al sentido de la imagen, una corona del propio rey, quien manifiesta su realeza a través de ella aunque permaneciendo siempre en lo oculto. La fórmula de alaban- za, aunque en realidad dirigida a Dios, que porta la corona, se transfiere a la propia corona.130 La fórmula prueba que el autor de esta tabla en el Bahir tenía en mente, evidentemente, a las sefirot del Libro de la Creación en el que la primera sefirá (1,9) es descrita como «el espíritu del Dios vivo, alabado y glorificado sea el nombre de lo eternamente vivo>. Este elogio. que en el Yetsirá se refiere claramente al Dios vivo y no a su sefirá, sufre una ligera transformación en el Bahir y se transfiere, al menos en conformidad con la construcción gramatical, a la propia sefirá. Por otra parte, la expresión filosófica «el Uno entre todos los unos>, que en la página 97 ya caracterizamos como platónica, se refiere más bien al portador de la corona que a la corona misma. En el comentario sobre el Yetsirá de Yehudá ben Barzilai leemos también que Dios «es uno en todos sus nombres»;131 pero esto es sin duda alguna una figura discursiva que también se encuentra en otros escritos. En realidad, la fuente de este discurso (como comprendí sólo en 1970) se debe encontrar en la segunda

127. Los diez mandamientos corresponden a los «diez reyes>. que se dividen en siete voces y tres palabras. amarim. Deuteronomio 26,18 alude a las tres como a un mundo supremo:

y de elías está dicho [Proverbios 4,7]: Sabiduria ante todo; adquiere sabiduria; y sobre todas tus posesiones adquiere inteligencia. Como también está dicho [Job 32,8): Ciertamente espíritu hay en el hombre y el soplo del Omnipotente le hace que «entienda>.

Le sección 32 continúa entonces como en el texto anterior.

128. <El viejo>. mencionado de esta manera general en varios pasajes talrnúdicos, fue interpretado por muchos comentaristas. ya en una lecha temprana. como referido al profeta Elías; véase el responso gaónico en Harkayy. Z(trön Ia-rischonim. pt. 4 (Berlín, 1887), págs. 9-10. donde, sin embárgo. se rechaza esta interpretación.

129. Así en el comentario de Erazar sobre los piyyut, ha- 'ohez ba-yad (Manuscrito Munich 92, fol. 26b), que dice del atributo del «omnipotente> perteneciente a Dios: «De igual manera, su nombre es corona suprema>. Según el Séfer ha-hojmá de EI'azar, Manuscrito Oxford 1568, fol. 6b, Dios mostró a Moisés un espejo claro, <7ésta es la corona suprema a la que también se le llama el décimo dominio

real>. Aquí. por lo tanto, a la décima sefirá, que es el «dominio real> en cuanto tal, se le llama <corona suprema», un simbolismo que contradice al del Bahir>. En los textos de la Merkabá conocidos hasta el momento, yo no he encontrado la noción de una <corona suprema».

130. Keter>, «corona>. es masculino en hebreo; <alabado sea E>. l», en aposición. puede por lo tanto referirse tanto al Keter como al portador de la corona.

131>. Ed. 1885, pág. 13, última línea. gran oración (bakáshá) de Saadya Gaón (Davidson [comp>.] ('94'], pág>, 64), en la que se le da al término mqohad un matiz particular: <Tú Señor, eres ehad>, meyahaá, bejol shemoteja». El hecho de que el Bahir cite una oración de Saadya resulta significativo>. En cualquier caso, parece como si estas adiciones especulativas pertenecieran a la redacción final efectuada en Provenza>. En su forma más antigua, la tabla que aparece en el Raza rabba fue editada en un medio que ya estaba saturado de fórmulas y conceptos de procedencia distinta>.

Dicho esto, hemos de plantear la pregunta del origen de las denominaciones más antiguas de la primera sefirá, tal y como las encontramos (en una forma singularmente modificada) en la tabla de la sección 103 así como en algunos otros pasajes de las secciones 48, 53, 59, 6o, 94 y '34>. Allí se menciona el pensamiento de Dios, mahshabá, como la esfera más oculta, pero también como el centro de lo más recóndito de los primeros seis logoi>. No la voluntad divina de Shelomó ibn Gabirol y de sus fuentes neoplatónicas, a la que el Bahir omite por completo, sino precisamente la idea del pensamiento o idea primordial resulta ser el punto más recóndito que puede alcanzar toda meditación y comprensión de Dios>. ¿Deriva esta terminología de uña tradición gnóstica en la que, al igual que en algunos sistemas, el «pensamiento> (ennoia), se concibe igualmente como el eón supremo del pleroma?'32 De manera similar, en la sección 134 el «pensamiento> se opone directamente a otros «poderes> en los que Dios se manifiesta a sí mismo>. ¿O debemos buscar el origen de esta terminología entre los neoplatónicos judíos, de quienes pudo haber sido tomada en préstamo e incorporada al Bahir sólo en el siglo XII? Es importante sin duda alguna conocer esto para poder determinar el carácter de las fuentes orientales del Bahir. No obstante, no puedo pretender responder a esta pregunta, que se debe dejar abierta>. Podemos en cualquier caso afirmar que, según el uso de Abraham bar Hiyya, el judío neoplatónico que ya conocimos en la sección i de este capítulo como uña de las fuentes del último estrato provenzal del Bahir, el «pensamiento puro>, mahshabá tehorá, designa a esta idea

primordial divina que precede y comprende todas las cosas dentro de sí>. Dentro de ella existían, en potencia y ocultos, los dos <principios superiores» o «raíces supremas>, esto es, la materia y la forma originales, hasta que la voluntad divina las combinó>.'33 Esta mahshabá pura se eleva también al rango más alto en el Bahir, incluso más alto que la Sofía de Dios>.

Todos estos pasajes resaltan una cualidad simple de este «pensamiento>, que, tal y como se concibe en el Bahir, asocia el pensamiento humano y divino>. Esta cualidad es su carácter ilimitado>. Las dos tipos de mahshabá se situ>.an en posición paralela el uno al otro, sin que se diga claramente si uno conduce al otro, como fue el caso, por ejemplo, de la Cábala de las generaciones que siguieron al Bahir>. Pero dado que sólo de este modo el paralelismo adquiere toda su significación, podemos tal vez presuponer que aquí, también, el pensamiento puro del hombre, despojado de todo contenido concreto y meditando ño sobre un objeto definido sino sobre si mismo, es conducido a través de un camino de meditación pura hasta el pensamiento divino al que se une>. Si he interpretado de manera correcta las alusiones de la sección 6o, estamos en presencia de los comienzos poco definidos de un método de meditación mística que ya no tiene ne cesidad del aparato de la doctrina de los eones sino que se concentra directamente en su finalidad mística. Si, ño obstante, la especulación sobre los eones se asocia a la misma -como es el caso de la forma judía que se asume en la redacción final del Bahir- no es porque necesariamente haya que seguir este camino, sino por razones históricas:

132. Sobre la ennofa en el gnosticismo. véanse por ejemplo las referencias en F. Sagnard, La Gnose Valentinienne, pág>. 640, en el indice como 'ennoia. y en W. Bousset, Die Hautprobíeme der Gnosis (Gotinga. 1907), págs>. 160-162 (sobre los simonianos y los barbelognósticos).

'33. Abraham bar Hiyya, Hegyón ha-nefesh. fol. 2a. Muchos cabalistas del siglo XIII utilizan esta expresión. «el pensamiento puro>. como un término técnico místico establecido. Véase el cap>. i del volumen II de esta obra, sec>. 5. Según ibn Gabirol, Foas Vitae 5,10, la materia y la forma se contienen de forma separada en la sapientia de Dios>. con estas otras ideas ya estaban familiarizados quienes desarrollaron el misticismo de la mahshabá. Para comprender esta antiquísima Cábala, es importante analizar los textos más relevantes>.

Una deterrrrn>. ada transición de la mahshabá humana a la divína se puede dar por supuesta en un pasaje relativo a la oración, donde se

dice que quien ora, en este caso el profeta Habacuc en su salmo, alcanna un «lugar> místico desde el cual comprende la mahshabá de Dios. Esta mahshabá la representan tres símbolos importantes: la consonante álef. principio de todo lenguaje y expresión así como «raíz de los diez mandamientos> (que comienzan con una álef), el oído de un hombre, 'ozen, que es una imagen de la álef, mediante el cual el hombre Percibe la palabra de Dios; el templo del santuario. Este último simbolismo es particularmente sorprendente, pues mientras en la mayoría de los pasajes en los que aparece se refiere claramente a la potencia superior de Dios, en la sección 103 se designa como el séptimo logos, el Templo Santo que contiene a todos los otros, siendo éstos, al parecer, los seis precedentes. «¿Y qué es él [este logos)? El pensamiento, que no tiene ni fin ni conclusión (tajlit). Asimísmo, este lugar no tiene ni fin ni conclusión.> Sin embargo, en la sección 48 se dice:

El oído es la imagen de la álef.y la álef. es el comienzo de todas las letras; y más que eso, la álef.es una imagen del cerebro [la sede del pensamiento]: del mismo modo que cuando uno pronuncia la álef abre sólo la boca [y no produce ningún sonido audible, que seria ya algo definido], así el pensamiento no tiene ni fin ni conclusión.

Incluso el tetragrama, tal y como aquí se interpreta a Miqueas 2,13, se contiene en su principio [esto es, en el principio de todas las cosas o de todas las letras], siendo ese principio la propia mahshabá>. El mismo nombre YHVH recibe su santidad, como se dice allí posteriormente, en el Templo del Santuario, que tiene su lugar «en la mahshabá, y éste [el templo] es la álej>.'34

El templo en la Jerusalén celestial, el símbolo cosmológico que el autor del Bahir, como hemos visto, tomó prestado del Libro de la Creación y del «Gran Misterio>, se transforma aquí en un símbolo místico. El pensamiento divíno infinito, que antecede e incluye a todas las cosas, es el «Templo> místico en el que todos los seres espirituales tienen su lugar. En los «raptos> o «éxtasis> de su oración, Habacuc llegó a un cierto lugar, desde el cual comprendió la mahshabá y el shemá' de Dios. El shemá', en este contexto, equivale a la esfera superior del oír, designada mediante el oído. O a aquello que se cyó decir a Dios, el <rumor> de Dios. Quien entiende esta voluntad está lleno del temor a Dios, y por eso Habacuc dijo en su oración (3,2): «Oh, Jehc;'á, he oído tu palabra y temí>. Puesto que el verbo shemá' en hebreo significa no sólo «ofr> sino también <pensar>, «comprender>, el vinculo entre las esferas del pensamiento y la audición que se estableció en el Bahir no sorprende en absoluto. Este pensamiento, en tanto la potencia más elevada y oculta, se evoca

mediante la parábola (sección 48) <de un rey lejano, maravilloso y oculto, quien entró a su casa y ordenó que nadie preguntara por él. Así, quienquiera que pregunte [por él] temerá haber incumplido su orden». l'os epítetos que aquí se aplican al rey son idénticos a los que se emplean en la sección 32 en referencia al logos superior, respecto al cual se prohíbe hacer preguntas. En la sección 59 el pensamiento del que «proceden el oído y el ojo> se designa como «el rey del que necesita toda la creación>.

El simbolismo del Templo para el pensamiento divino más pro- fundo se comprende bien por medio de la analogía con el simbolismo muy similar del «Templo>, mediante el cual, así como mediante otras muchas metáforas, el maestro Eckhart, unos 150 años más tarde, describió el dominio más elevado del alma, su «conocimiento racional». La Vernünftlichkeit del alma, como denomina Eckhart a la razón en su estado más elevado, es su pensamiento puro, en el que toca la intelligere de Dios; es ciertamente, en sí misma, la razón de Dios:

¿Dónde está Dios sino en su templo donde se reveía en Su Santidad? Le razón es el «templo de Dios». En ninguna parte reside Dios

134>. De manera semejante en la sección 84, donde la álef.y el Templo aparecen en realidad. pero ño así la mahshabá.

más a gusto que en Su templo, la razón, como aquel otro maestro (Aristóteles) dijo: Dios es uña razón que reside en el conocimiento de si mismo... pues só[o allí está E>.I en Su reposo.135

El simbolismo es el mismo, aunque el Bahir difiere en cuanto al punto de partida del maestro Eckhart, quien parte del concepto de Dios de Aristóteles, un concepto del que ño hay huellas en el Bahir.

Esto se observa de manera bastante clara en la sección 6o, un pasaje importante que prueba que su autor tenía uña noción definida de las diferencias entre la visión de la Merkabá de los antiguos místicos y el nuevo reino que, en su misticismo, se abría más allá de aquélla:

¿Por qué empleamos (en hebreo] la expresión «surgió en el pensamiento> [en el sentido de venir a la mente), y no decimos: «desciende>, mientras que decimos (en las «Hejalot Mayores>]: quienquiera que se sumerja en la visión de [a Merkabá desciende y (sólo] después asciende? Allí (está escrito desciende] porque decimos quienquiera que se sumerja en la visión de [a Merkabá... pero aquí, en la malishabá, el pensamiento, ya ño hay más visión o fin. Y todo lo

que carece de fin o de conclusión nunca desciende, como la gente (en realidad] dice: alguien descendió, esto es, penetró) hasta el fin de la opinión de sus compañeros; pero no: hasta el fin de su pensamiento.

La mahsbabá es, por lo tanto, el objeto de una visión y una inmersión contemplativa, histaklut; en realidad, es el último y más profundo objeto de toda esa contemplación. La visión encuentra su limite en el objeto contemplado. Se puede decir, por lo tanto, que es- tos antiguos místicos «descendieron hacia la Merkabá».

El pensamiento, sin embargo, deja de ser el objeto de una visión cualquiera y se relacioña con un dominio diferente. Ya ño conduce a un objeto determinado por él. No tiene ni fin ni conclusión, y es autosuficiente, pues «el hombre piensa y de ese modo llega al fin del mundo».136 Un pensamiento que se relaciona con ésta o aquella cosa o con ésta o aquella opinión en tanto su contenido específico, puede ser agotado y uno puede llegar hasta su fin. No sucede lo mismo con el pensamiento puro, el cual ño tiene otro objeto que él mismo y que ño está determinado por nada fuera de él. Por esto precisamente, como se subraya siempre, la infinitud es la propiedad principal de la mahshabá. Por otra parte, nuestro libro aún no conoce nada de la expresión en-s#en el sentido terminológico de «infinito>, que designa la realidad oculta del señor de todos los logui, de Dios que se oculta a sí mismo en las profundidades de su propia esencialidad. Desde luego, la palabra compuesta en -sof aparece en forma adverbial en la sección 48: «El pensamiento mediante el cual uno puede pensar hasta lo infinito y lo ilimitado>, le en sof ve-tajlit, pero allí no se hace la menor alusión a lo «infinito> como sustantivo con relación al cual o del cual uno piensa.137

Entre esta mahshabá suprema y los poderes y potencias de Dios en los que «se despliega> (puede ser, o ño, una expresión técnica por emanación),'38 existe una relación que, conforme a [a sección 134, fue el objeto de la petición de Moisés (Éxodo 33,18): «Te ruego que me muestres tu gloria»:

Moisés dijo: Conozco los caminos de los poderes, pero ño sé cómo la máhshabá se despliega en ellos. Sé que la verdad [otro eón que, según [a sección 94, «actúa a través de la irzahshabá>) está en la mah-

'35. Maestro Eckhart, Die deutschen Werke, vol. I, (Stuttgart, 1957). págs>. 150 y 464>.

136. El texto de esta frase en [a sección 53 está en arameo; el autor escribe literalmente: shafel [e-shofeh de-alma, «desciende hasta el fin

del mundo>, al parecer con el objetivo de evítar [a palabra hebrea que significa descender, cuyo uso él específicamente prohíbe (sección 60) en relación con el «pensamiento>.

'37. Según Graetz no había más que un débil indicio de en-s#en el Behír, véase vol. 7 (4a ed.), pág. 402. Pero como he mostrado más arriba, esto es erróneo. Ehrenpreis. Die Entwicklung der Emanatioas(ehre in der Kabba(a (Berlín, 1895), pág. 22, niega de forma correcta la presencia del término en el Bahir. Sobre [a cuestión de en-sof véase en el volumen II de esta obra. cap>. I, págs. 99 y sigs.

138. Hitpashet tiene este sentido técnico en la literatura filosófica de [os neo- platónicos judíos>.

shabá. Pero ño conozco sus partes (las partes de la verdad)139 y me

gustaría conocerlas; pero no le fue permitido conocerlas.

Esta ignorancia indica un estado más antiguo de la especulación cabalística que, en el siglo XIII, creía conocer muy bien lo que el propio Moisés, según nuestro texto, no conocía todavía. Incluso se llega a atribuir este conocimiento a Moisés.140

En las secciones 13, i8, 32 y 95, la segunda y la tercera sefirot se conciben formando una unidad con la primera, que tiene por símbolo a la álef, Conforme a la sección i3, el lugar místico de la áléf precedió incluso al origen de la Torá que, en consecuencia, sólo comenzó con la bet (la primera letra de la primera palabra del Pentateuco, bereshit). Algunas designaciones empleadas en el contexto del misticismo de la Merkabá para la segunda y la tercera sefirot faltan en la tabla de logoí, sección 96, así como en otras partes del libro, cosa ésta que a mí no me parece casual. Ios conceptos por los que se conocen a lo largo de toda la Cábala, Hojmá y Biná, se encuentran ya aquí: Hojmá en numerosos pasajes, Biná sólo en las secciones 32 y 74.

Que la segunda sefirá sea designada como el «principio> es algo que ciertamente se puede entender sobre la base de Proverbios 8,22, donde la Sabiduría dice: «Jehová me poseía en el principio/Ya de antiguo. antes de sus obras>. Pero este hecho tiene otra implicación, que tal vez no es ajena a lo que querían decir los autores del Bah ir. La primera sefirá no es todavía un «principio>. propiamente dicho. Aún está completamente oculta e incluso lo está sin un principio. increada e inseparable del propio Dios, cuya corona suprema representa. Esto nunca se expresa de forma explícita. pero la coherencia con que se aplica la imagen de la fuente a la sa- biduría en algunos pasajes

(secciones 3, 4,15,82,85 y 121) apunta en esta dirección.

En la sección 4, como hemos visto en análisis anteriores, el propio pleroma comienza sólo con la bet mística, que es no sólo la bendición de Dios sino también el estanque del que beben todas las cosas, y particularmente el jardín que contiene el mundo de los logoi o al último de ellos. Es difícil decir hasta dónde podemos forzar las metáforas místicas que encontramos en muchos pasajes en este contexto. Así, la imagen se puede entender como queriendo decir que la fuente brota de la roca fuerte, es decir, de la piedra primordial de la primera sefirá, que el rey ha abierto. En cualquier caso, toda acción que tiene lugar dentro del pleroma. en las parábolas como también en afirmaciones de un carácter exegético más directo, siempre comienzan en este lugar. El propio árbol cósmico, como hemos visto, es irrigado desde aquí (secciones 15 y 85, por otra parte la sección 15, como vimos en las páginas 102-103, es una reinterpretación del mito más anfiguo del árbol cósmico de la sección 14). Naturalmente esta Sofía es también la Torá primordial. que se corresponde con la ecuación agádica de los dos conceptos pero también de la identificación agádica de la fuente de agua. agua fresca y agua en el sentido genérico, con la Torá.'41 Arriesgándose un poco. el intérprete también puede ver en el árbol cósmico, del que se originan las almas, a la propia Torá (como sucede, por ejemplo. en las secciones 8 y 15). La sección 8 resulta interesante, ya que en ella la Torá es el principio oculto del mundo. El Midrash'42 ya había interpretado el orden de las palabras de Génesis 1,1 en el sentido de «sólo después que él había creado aquello que su mundo necesitaba [tsorje 'olamo-la Torá, que es también llamada «principio>] mencionó Él [como la tercera palabra del versículo] Su nombre [Elohim]». De forma similar se dice en el Bohir: «En el principio Él creó, y ¿qué fue lo que creó? Aquello que el todo necesitaba, [sorje ha-kol, y sólo después se dijo:

139. El sufijo masculino en halaqav debe referirse a emet, que en el hebreo medie'í'al se emplea siempre en masculino. y no (como en un inicio supuse en mí traducción y el comentario que la acompaña) a mahshabá, que es femenino.

140. Véase Moshé de León. Mishkán ha- 'edut, Manuscrito Berlín Or. Q., 833. fol>. 41b. Ya Filón. De specialibus legibus, 1. sección 44 y sigs., predicó que Moisés sólo entendió los poderes de Dios, pero no su esencia.

141. Ejemplos de la ecuación de la sabiduria con la Torá se pueden encontrar en Strack-Billerbeck 2, pág. 353; la del agua con la Torá, fbid,, 2, pág. 435.

142>. Bereshit rabbá, parashá 1, sección 12; Theodor (comp.). pág. TI. Elohim». Aquello que el «todo> requiere es en la imagen más mítica de la sección 14 el árbol cósmico; en las reinterpretacioñes agádicas más inocuas de las secciones 8 y 15 es la Torá, que es también la Sofia de Dios. Después de haber «excavado> esta fuente, como en la sección 14, planta el árbol cósmico de los mundos, cuya raíz, la tercera sefirá, recibe el agua desde allí>. Ésta debe ser la exégesis armonizadora que [os redactores del Bahir tenían en mente cuando yuxtapusieron estos textos originalmente tan diferentes.'43

A juzgar por el contexto de los pasajes en cuestión, este tercer logos debe ser la <raíz del árbol> a la que se refieren en las secciones 54, 84 y 118>. Así parece también para la sección 18, aunque el último pasaje carece de enumeración>. A esta «raíz del árbol> corresponde la sección 74, que había inequívocamente de la Biná, el símbolo de la «madre del mundo». Con ello, la Cábala más antigua retoma una imagen claramente mítica, para la cual podía incluso ofrecer una justificación refiriéndose a la exégesis talmúdica (Bérajot 57a) de Proverbios 2,3, que lee el versículo (con una vocalización homilética que difiere de la masorética): «Llamarás al entendimiento (Biná) madre> 144 Deuteronomio 22,7 se asocia de forma similar a la madre mística y sus siete hijos quienes, aunque se designan aquí como los siete días del festival de las Sujot, en este contexto se corresponden indudablemente con el grupo de las siete logoi inferiores, los «días primitivos> de la Creación (sección 92)>. Las siete sefirot inferiores son los hijos de la madre del mundo>. Resulta interesante constatar que este simbolismo, cuyas imágenes confieren un carácter claramente gnóstico, aparece en el contexto del misticismo halájico, a saber, en uña interpretación del precepto bíblico relativo al nido del pájaro>. Un simbolismo correspondiente del padre para la Sofía, como fue consecuentemente desarrollado por los cabalistas en el siglo XIII, ño se encuentra en el Bohir, aunque al final de la misma sección 74, en una oscura interpretación mística del festival de las Sujot, se menciona expresamente a esta sefirá como el misterio del ramillete de las Sujot>. Además, el simbolismo maternal de la Biná parece subyacer a la interpretación, en la sección 13, de la consonante guimel como la tercera sefirá>. Justamente de ella, de arriba, es decir, de la fuente de la Sofía, el «niño> obtiene su alimento beneficioso y recibe, así, esta forma de emanación (ésta es la interpretación de Génesis 21,8).

Las afirmaciones en la tabla de los logoi, en la sección 96, son de un carácter diferente>. Sólo la Sofía, «el principio de sus senderos>, se menciona allí como segundo logos, mientras que el tercer logos recibe varias designaciones que son muy significativas:

El tercero: la cantera de la Torá, la casa de los tesoros de la So- fía145 (Hojmá], la cantera del espíritu, el espíritu de Dios>. Enseña que

143>. Es también posible que el pasaje oscuro que se encuentra en la sección 65, con su interpretación mística de Eclesiastés 5,8, se refiera a la sabiduría. Las tres palabras del versículo yítrón erets ba-kol son consideradas, cada una por separado. como símbolos>. Yitrón, aquí sin duda alguna en el sentido de «superabundancia>, «existencia superior». se opone a la tierra, erets, que fue «cortada> de él, que aquí muy probablemente tenga el sentido de <emanado>. Esta <tierra> es la última sefirá. ¿Y qué es yítrón? Todo en el mundo, si los hombres en el mundo son dignos de tomar su resplandor. su yitrón. ¿Quiere esto decir que todas las cosas tienen algo del resplandor. ziv, de la Sofia? Tal vez haya que interpretar el versículo, en el espíritu del Bahir, literalmente como sigue: <Le Sofía, de la cual fue emanada la última sefirá, llamada "tierra" [que como sabemos es la Sofia inferior] está en todas las cosas>. Este resplandor del yitrón o ser místico. al que se refieren aquí pero que no vuelve a aparecer en ninguna otra parte del Bahir, se corresponde muy bien con las secciones 97 y 116, donde la luz primordial de la creación. que luego fue ocultada y de la que emanó la Shejiná o Sofia inferior, pudo haber sido también. en un origen. la Sofia superior. Esto. en realidad, es lo que se afirmaba expresamente, en la sección 116 del manuscrito más antiguo. Munich 209, y en testimonios mas antiguos: Le Shejiná inferior <es la luz emanada de la primera luz, que es la Hojmá». Le continuación. sin embargo. con su parábola del rey y sus siete hijos, sugiere que la Biná es la luz pri mor dial mediante la cual se mantienen las siete sefirot inferiores. Evidentemente al principio hubo dos interpretaciones diferentes de la luz primordial como un eón entre los eones. El pasaje citado no permite una interpretación definitiva.

144. De igual manera el Targum correspondiente a este pasaje>.

145. El <tesoro de la Sofia> tiene un antiguo paralelismo (¿del siglo IV?) en el memar del Marqá samaritano 6.3: <Le Torá es el tesoro de toda sabiduría>. Tal vez tengamos aquí una antigua expresión que el Bahir preserva y que puede aportar luz sobre la relación entre fragmentos tan antiguos.

Dios talló allí todas las letras de la Torá y las grabó en el espíritu y geñeró allí las formas [otra versión: sus formas, esto es, las de Dios] y de ello está dicho: [I Samuel 2,2, utilizando la interpretación del versículo en Berajot ioa]: «Nadie modela formas como nuestro Dios».

¿Cómo hemos de explicar estos símbolos curiosos? ¿Debemos suponer

una contradicción entre este pasaje y aquellos en los que la Torá se identifica con la Sofía, o debemos buscar un acuerdo? La expresión «casa de los tesoros de la Sofía> sugiere que un acuerdo como éste es plausible, dado que es una especificación del segundo logos, que es la propia Sofía>. La Sofía mora ya en una casa de los tesoros, donde éstos están disponibles para eI uso o el gobierno del cosmos>. Esta es una casa donde se recibe a la Sabiduría, una casa que ella construyó alrededor de sí misma (véase Proverbios 9,1: «Sofía edificó su casa>)>. La expresión «cantera de la Torá>, máhsheb ha-Torá, se debe entender probablemente en el mismo sentido de «talla de la Torá>, el lugar donde tiene lugar esta operación, y no, como tal vez uno estaría tentado de explicar, como el lugar donde fue extraída de la roca>. Al igual que la Sofía tiene una casa de los tesoros. así también la Torá, una esencia primordial. tiene su lugar donde se talla, esto es, donde se especifica con una mayor precisión>. Lo que se talla allí se explica en la continuación, que no obstante incluye dos afirmaciones contradictorias>. Son las consonantes de la Torá que Dios «esculpió> o «talló> en la roca sólida de la Torá primordial>. Esto puede llevar a pensar que la Torá primordial. que no es otra que la sabiduría en sí misma, contenía estas formas de manera indiferenciada y en una unidad indistinta>. Esta idea estaría perfectamente de acuerdo con lo que los primeros cabalistas provenzales expusieron posteriormente en formulaciones más cIaras en el marco de sus especulaciones sobre esta sefirá. Pero al mismo tiempo este logos se designa también como el espíritu de Dios, ni>.áh Elohim, y como el lugar en el que este espíritu <es excavado». En el Libro Yetsirá, el «espíritu de Dios> se designaba todavía expresamente como la primera sefirá>. El lugar del pneuma. por lo tanto, se mo- difica en esta tabla a conciencia>. El Yetsirá ignoraba todavía los dos primeros logoi. y la <Sabiduría>, de la que había a través de la imagen de sus treinta y dos senderos, en conexión manifiesta con las especulaciones sobre la Sofía de círculos contemporáneos, no es todavía una de las diez sefirot. Es evidente que este desarrollo sólo se produjo en otro círculo>. Conforme al libro Yetsirá 1,10, precisamente en la segunda sefirá, el aire, que procede del pneuma de Dios, él «grabó> y «talló» las treinta y dos letras. Las dos afirmaciones parecen por lo tanto haber confluido en el Bahir para ser transferidas a la tercera sefirá, que de este modo contiene en cierto sentido a la materia y la forma a un mismo tiempo>. Pero en este caso no es la materia en el sentido de hylé como la sede del mal, como lo que en el Bahir designa toh u; es la «materia> del pneuma, que debe ser valorada positivamente, en la que Dios produce sus «formas». Resulta innegable que de este modo se produce una cierta contradicción entre el pneuma y la Torá primordial, ya que ambos sirven como medio de formación y «tallado>. Podría decirse que el

tercer logos está sobredeterminado: el simbolismo de la Sofía y de su casa de los tesoros no está tanto unificado como ensamblado con el del pneuma de Dios, que ha sido tomado del Yetsirá y con el de las letras grabadas en el aire procedente del mismo.

Mientras que los símbolos de la Biná que hemos analizado proceden de especulaciones históricamente identificables, otros fueron desarrollados sin conexiones de este tipo. partiendo simplemente de exégesis de versículos bíblicos. Tal es el caso, por ejemplo, de la interpretación de la Biná como el <temor de Dios>, y¡rá (secciones 72 y 139), o la <justicia superior> (secciones 98.129.139), o de Habacuc 3,4 como descripción de esta sefirá. En las secciones 98 y 131, esta potencia se asocia a la luz primordial de la creación, la dicha suprema y el «bien oculto> -una combinación a la que también conducen otros símbolos que sirven para designar a la luz primordiaI-. Al mismo tiempo es también la luz del mundo venidero, una expresión a la que [a sección ío6 confiere el sentido de una eterna presencia de esta luz primordial oculta:

¿Qué significa que todos los días hablemos del «mundo venidero> ('olam ha-ha ') y ño sabemos lo que decimos? El Targum traduce el «mundo venidero> por el mundo que viene (en tiempo presente]. ¿Qué significa esto? Esto enseña que antes de la creación del mundo, se elaboró un pían (literalmente: surgió en [a máhshabá] para crear uña gran luz que ilumiñara>. Entonces se creó uña gran luz que ninguna criatura sería capaz de soportar>. Dios prevío que nadie sería capaz de soportaría; entonces tomó una séptima parte de ella y se la dio a ellas en su lugar>. En cuanto al resto, la ocultó para el mundo venidero>. Dijo: si se muestran dignos de esta séptima parte y la guardan, íes daré el resto en el mundo venidero, que quiere decir «el mundo que viene> -que ya viene desde los seis días de la creación>.

Esta interpretación mística del «mundo venidero> como un símbolo de la tercera sefirá desempeña un papel muy importante en el desarrollo subsiguiente de la Cábala, que en este punto invoca siempre al Bahir>. El eón del que todo procede, como de su madre, es también el eón al que todo debe regresar>. La concesión al mundo de precisamente uña séptima parte de la luz primordial proviene de la exégesis de Isaías 30,26, quien profetizó que <la luz del sol [será] siete veces mayor, como la luz de siete días>, esto es, como la luz primordial de la Creación (secciones 37, 39)>. Al mismo tiempo puede que haya también uña referencia a la séptima sefirá, que tiene su origen en esta luz primordial de la Biná distribuida y difundida durante los siete días primitivos de la creación>. Está séptima parte

es, por lo tanto, la última de las diez potencias de Dios>. Es la luz que brilla en la «Torá oral>, es decir, en la halajá aplicable en la vida, a la que Israel debe permanecer fiel>. Si lo es, entonces el «reflejo que recibe de la luz primordial será un día como la luz misma> (sección 98)>. Mientras que a la luz que se recibe de la luz primordial aquí se le llama <Torá oral>, en la sección ii6 se la designa como Shejiná inferior>. Este tertitím comparationis estableció la relación que en lo sucesivo vinculó a estos dos símbolos, la Shejiñá y la Torá oral, en la Cábala>.

La sección 34 parece exponer una continuación de las sefirot iniciales, en particular de las tres primeras>. Tiene la apariencia, al igual que muchos otros pasajes en esta parte, de fragmentos cosmogónicos más antiguos que fueron sometidos a una revisión en sentido simbólico>. El «principio>, el pñeuma o el «nivel de donde las almas vienen>, «el río de Dios>, el oro y la plata, aquí aparecen enumerados uño tras otro>. La transición de uña exégesis cosmogónica a otra mística es evidente>. La idea de que Dios tomó las aguas primordiales de la Creación para poner una mitad en el firmamento y la otra en el océano es habitual en la Aggadá primitiva.146 Pero aquí esta «agua» en el «río de Dios» de Salmos 65,io se ha transformado ya en otra cosa: un fuerza neumática «a través de la cual el hombre llega al estudio de la Torá, tal y como el Señor la instituyó [una cita desconocida para mí, que aquí se atribuye a rabí Berahya] mediante el mérito de las buenas acciones un hombre llega al estudio de la Torá»>. Aquí tenemos dos motivos que a primera vista se contradicen el uño al otro>. Por uña parte, el agua es de la Torá; por la otra, es el agua de las buenas acciones>. Y las dos exégesis simplemente se yuxtaponen>.

Parece más probable que este texto ño se refiera en absoluto a la primera sefirá sino a la segunda a través de la cuarta sefirá>. Si éste es el caso, las aguas concordarían perfectamente con otros pasajes relativos al simbolismo de la cuarta sefirá>. El lugar de donde las almas provienen seria en realidad la Biná, como en la sección 32 que le antecede directamente>. En el segundo párrafo después de la sección 34, en la sección 36, este simbolismo ya ño se refiere a la Biná sino a la última sefirá>. Sin embargo, este pasaje sobre la «hija> es de carácter puramente gnóstico y es evidente que se origina en otra fuente>. Los dos párrafos pertenecen a estratos diferentes y se vinculan el uno al otro, sólo mediante uña asociación de ideas, con la exégesis de la palabra «oro».

146>. Véase por ejemplo la cosmología del Libro Raziel (Amsterdam, 1701), fol>. 22b, que se remonta a las antiguas fuentes sobre el Ma

'asé Beresh it>.

6. LAS SEIS SEFIROT INFERIORES: LQS MIEMBROS DEL HOMBRE PRIMORDIAL Y SU SIMBOLISMO. EL LUGAR DEL MAL

Los siete logoi siguientes. de los que el Bahir se ocupa en detaIle, se tratan enfáticamente como si constituyeran un todo aparte. En realidad todos los diez <reyes> (secciones 19.32) lorman una unidad, del mismo modo que los diez mandamientos tueron todos <pronunciados en una palabra>'47 en el momento de la revelación; pero por debajo de las tres <palabras> supremas en la jerarquía del pleroma hay otras siete palabras que son idénticas a las siete voces con las que la Torá tue dada y con las siete voces que se mencionan en el Salmo 29 (secciones 29 y 32; los detalles son algo oscuros). Son tam- bién los siete días de la semana y. de manera más específica. de la Creación; cada uno posee su propia potencia o poder con el cual <cumplimenta el etecto que está dentro de su poder> (secciones 54, 55, 105. en las que los términos logos y <potencia> se emplean indistintamente como sinónimos de los eones). Otros símiles habían de los siete hijos a los que el rey asignó su lugar según un orden jerárquico. pero cada uno de los cuales. incluso el último de ellos, deseaba estar igualmente cerca de él (sección 116), o de los siete <jardines> del rey. De estos siete <días primordiales> los patriarcas recibieron las potencias asociadas a ellos y que íes caracterizan. y con las cuales lueron dotados de poder y se manitestaron en este mundo mediante su conducta personal (secciones 92, 131, 132). Ellos son también los <siete> por los que el salmista alaba a Dios todos los días, según la interpretación que aquí (secciones 41,45) se le da a Salmos 119, 164. Pero sobre todo. son las siete <lormas santas> de Dios según las cuales Dios creó al hombre a su imagen. El libro había de las «formas santas> en diversos contextos. En la sección 67. se designa de este modo a los arcontes de los pueblos. En la sección 77 se nos había de setenta y dos <formas santas de este tipo. que evidentemente se relacionan con los setenta y dos nombres de Dios y las setenta y dos <formas en el árbol cósmico de la sección 64. Otra enumeración de <formas de esta clase se presupone al parecer en la sección 67 (y en su continuación en la sección 69). que había de las <formas que guardan los treinta y dos caminos de la sabiduría pero también <el camino hacia el árbol de la vida>. Si éstos son los poderes angélicos de la Holmó o sus <formas preexistentes es algo que no queda claro. Al principio se dice en la sección 69 que una potencia preexistía a las <formas que se correlacionan con el místico Jardín del Edén (cuya posición no se especilica) o que tal vez son inherentes al mismo. Sólo entonces las «formas santas> adquieren existencia. En este caso puede que las

<formas sean idénticas a aquellas que, según la sección 78. se unen mediante el poder místico del sacrilicio y se trans<forman en <un árbol>.

En relación con estas siete <formas, siempre se mencionan -de <forma más clara en la sección 116, pero también, inconlundiblemente, en las secciones 55 y 115- los siete miembros principales que constituyen al hombre. Aquí los miembros del hombre terrenal se corresponden sin duda con los del hombre primordial, que son estas «formas santas>. El concepto de un Adam qadr77ón o makroantropos (en el lenguaje de Filón). que contiene en su totalidad al pleroma cabalístico de todos los eones y potencias. no se expresa todavía con claridad en el Bahir, pero la idea básica está ciertamente presente. Pues incluso los tres logoi supremos pueden. como hemos visto, ser caracterizados si no como miembros anatómicos del hombre primor- dial, si al menos como los poderes intelectuales superiores, el Pensamiento, la Sabiduría y el Entendimiento, que actúan en él. De este modo se establece una relación indudable entre las antiguas especulaciones del Shi 'ur comó y su primitiva reinterpretación cabalística en el Bahir, aunque ésta no se exprese con claridad en nuestro texto fragmentario. Todos los cabalistas posteriores comprendieron correctamente las afirmaciones del Bahir relativas a las sefirot o las formas de Dios como una interpretación mística de antiguas ideas. Los miembros del hombre primordial habían sido descritos tal y como Ezequiel 1,26 lo había visto sobre el trono de la Merkabá, o como el Cantar de los Cantares lo describe en la descripción del amado. En

147. Así, por ejemplo. ya en e! Midrash Tanhuma, pararhat Yitró, sección II: <I,as diez palabras pro"íenen de la boca de Dios... y la voz se dnidió en siete voces». aquel momento, claro está, aún no se podía establecer una relación entre esta idea y las selirot del Libro de la Creación o los logoi mediante los cuales lue creado el mundo. Para los redactores del Bahir, sin embargo, esa relación ya debió ser evidente en sí misma. Ya en el antiguo Shi 'ur comó, lo que aparecía sobre el trono no era el mismo Dios sino su Gloria, a la que allí se denomina también <el cuerpo de la Shejiná», gufIia-shejiná. es decir, la representación de la presencia divina mediante símbolos corporales, tal y como el visionario estático adquiría conciencia de ellos ante el trono de Dios.

En correspondencia con todo lo que encontramos en el mundo terrenal, en el cielo existen arquetipos, demuyot. o poderes. de los que extraen su sustento. El número de estos poderes se limita al de las sefirot o logoi, mientras que el de los arquetipos no parece ser fi- jo.

No obstante, uno no puede evitar reconocer que aquí hay cierta oscilación. Los poderes que corresponden a los siete miembros del hombre (secciones 55, 116) están. con ligeras variaciones, rigurosamente delimitados. Pero Dios posee no sólo estas siete <formas. El también tiene <setenta figuras>, comot, que son probablemente arquetipos del tipo mencionado en la sección 107 en una interpretación de las setenta palmeras que según Exodo 15, 27, Israel encontró en EIim. Allí lueron <fávorecidos> con los arquetipos de estas paIme ras, lo que tal vez signifique que alcanzaron un rango espiritual que íes permite entender estas figuras. En la identificación de estas figuras místicas con las palmeras del Cantar de los Cantares 7.8 -<Tu forma majestuosa es semejante a la palmera>- el Bahir (sección 112) se aproxima más a la terminología del Jhi'ur comá. Tal vez debamos ver también una relación entre estas figuras y los setenta nombres de Dios que se mencionan en muchos midrashim.148 Estas figuras se basan ya en las <doce luentes de agua> que se mencionan en el mismo versículo del Exodo, pero se coordinan también con las <doce consonantes simples> de la teoría del lenguaje que se expone en el Libro de la Creación.

No existen indicaciones precisas respecto al lugar de estas figuras y luentes dentro del esquema de los eones del Bahir. No obstante resulta natural suponer que todas ellas son simplemente manitestaciones diterentes de la última sefirá. El comienzo del versículo <Y llegaron a EIim> (elimá) se explica en la sección 111 mediante un juego de palabras místico: elimá es lo mismo que eli mah, que significa o bien <hacia el que> o bien <mi Dios es el que>. En esta estera del <que> se encuentran las doce luentes del agua, que son probablemente las mismas que las doce <luentes de la sabiduría> que se mencionan junto con los doce nombres mágicos y en relación con otro símbolo de la última sefirá al final de la sección 81. En realidad este <que> místico seguirá siendo un importante signo cabalístico de la Sofia interior, del objeto supremo que todavía está al alcance del hombre, un <que> de su investigación o de su contemplación. Este simbolismo, que después se haría muy popular. no reaparece en el Bah ir.

Estos siete poderes o sefirot se representan ahora mediante una combinación o yuxtaposición del simbolismo antropológico. cosmológico y moral tomado de la Merkabá. Esta unión de elementos es característica de la gnosis cabalística del Bahir y es uno de los legados más importantes que dejó a las generaciones siguientes de cabalistas. La combinación de al menos los tres primeros elementos también se encuentra frecuentemente en la antigua gnosis, y tal vez tenga sus raíces en las luentes más antiguas que conforman la base del

Bahir. Es evidente que una combinación de este tipo se podía producir a partir de una asociación del simbolismo cosmológico del libro Yeisirá con las especulaciones de la Merkabá y del &J?i ur comá. Los pasajes gnósticos en el pseudo Clemente, cuya relación con las ideas judías aún resulta evidente, muestran la misma combinación de simbolismo moral y cosmológico. En la sección 55, las seis direcciones del espacio y su centro, el santo templo, se asocian a los siete miembros del hombre terrenal o celestial: -276

Qué son los siete de los cuales está dicho (Génesis 1.27): <Le dijo a él: contamos corno uno [el lugar de] la circuncisión y la mujer del

148. Véase S. Schechter (comp.), Agadat Shir ha-Shiúm, Cambridge, 1896, pág. 9.

hombre; sus dos manos -tres-; y su torso -cinco-, sus dos piernas -siete-, y a ellos corresponden sus poderes en el cielo».

La sección 114 ofrece otra variante de esta enumeración: el lugar de la circuncisión y la mujer del hombre se cuentan de manera separada, lo cual hace que sean 8 miembros,149 que se reducen a siete, no mediante la relación mutua de lo masculino y lo temenino (como en la sección 55) sino mediante la observación de que el torso y el lugar de la circuncisión son esencialmente un solo miembro. También difiere la enumeración de la sección 116: las piernas, las manos, el torso junto con el lugar de la reproducción [como uno sólo] y la cabeza, a la que se añade la mujer como séptimo elemento, ya que según Génesis 2,24 ella forma <una sola carne» con el hombre y ella misma ha salido de uno de sus miembros. Es evidente que el concepto de los miembros pasó por una ampliación considerable, que se relaciona de modo manifiesto con la idea de sizigia en el Bahir. Las dos <formas de escribir las consonantes n¿m y mem están asociadas, tal y como se explica en la continuación de la sección 55, en las secciones 56-58, a la unión de lo masculino y lo temenino. Esta unión se relaciona incluso con la redención en un oscuro pasaje que interpreta el nombre del Mesías, Yinnón. Salmos 72, 17: <Se perpetuará su nombre mientras dure el sol> se interpreta en Sáahedrúz 98b de la siguiente manera: Antes del sol [antes de la creación del mundo], su nombre [el del Mesías] es Yinnón. Este nombre contiene las dos nun, y el Bahir, sección 58, añade: <Esto debe suceder a través de lo masculino y lo temenino», lo que sin duda se refiere menos a la <formación del nombre del Mesías mediante la unión de los dos principios que a la propia redención. Esta es la gnosis judía, en marcado contraste con las tendencias antinómicas y encráticas. Un célebre comentario apócrifo de Jesús, reterido en los evangelios gnósticos, había de manera similar

de un triunfo sobre lo masculino y lo temenino en el acto de redención que restablece su unidad original,150 pero no dice nada respecto a que la propia redención sea el resultado de la unión de lo masculino y lo femenino. La unión de los dos principios no es ciertamente lo mismo que su superación en la reinstauración de un estado andrógino original.

Esta sizigia de lo masculino y lo temenino es una precondición de la existencia de todos los mundos. En conformidad con el arquetiPO de lo temenino del cual el Cantar de los Cantares 6,10 dice: <¿Onién es ésta que se muestra como el alba...?>. La sección 117 afirma que <la mujer salió del hombre, por lo que seria imposible para los mundos superior e interior existir sin lo femenino». Los dos verbos zajory shomor, que se encuentran respectivamente en las dos versiones del Decálogo, al comienzo del mandamiento que santifica el Shabbat151 - literalmente <menciona> o recuerda, esto es, de forma activa, y <guarda», esto es, de <forma pasiva- se asocian en la sección 124 con lo masculino y lo femenino en tanto principios del mundo ce lestial o divino. El doble sentido de zajor -que en hebreo puede significar tanto <recuerda» como <masculino»- tiene naturalmente un papel en la asociación de ideas del autor. La sección 36, a la que volveré cuando analice el simbolismo de la última sefirá, se basa igualmente en la idea de una sizigia de lo masculino y lo femenino mediante la Sabiduría o la Torá.

En la tabla de los diez logoi, este simbolismo antropológico aparece sólo como una variación del octavo logos (sección 114). Al pare cer no estaba en la luente, es decir, en la tabla correspondiente del Raza rabba, y debe, por lo tanto, proceder de otras luentes gnósticas judías. En la tabla original, es evidente que el simbolismo de la Mer

149. El hahir habla de ocho quesall'ot en el hombre, una noción que tomó del Libro de la Creación. donde el término significa las <limitaciones> de! espacio. esto es, las direcciones del cielo.

150. Véase el análisis de los pasajes pertinentes en J. Doresse, 1£' vangzie selon Thomas. págs. 155-161 (trad. cast.: E[evangelio según Tomás, Madrid. Edaf, 1989).

151. Exodo 20,8: <Acuérdate del día de reposo»: Deuteronomio 5.12: <Guardarás el día del reposo». La idea de que <guarda» se refiere a lo femenino se encuentra ya. en un contexto completamente diferente, en el Midrash Tanhuma, Buber (comp.). 4. pág. 34. kabá desempeñó un papel decisivo con relación al cuarto de los diez eones. Vimos esto en nuestros análisis de la penúltima sección del <Gran Misterio> y

las secciones 96, 102, 105 y 115 del Bahir en su <forma actual también mantienen esta relación de una manera bastante clara. En este punto, el Bahir difiere radicalmente del simbolismo más tardío de estas sefirot, que omite de <forma deliberada cualquier posible identificación de las sefirot y de los objetos de la Merkabá y considera a éstos, en el mejor de los casos, como símbolos que han de ser distinguidos de la verdadera Merkabá que se sitúa debajo del mundo de las sefirot. Además de los objetos de la Merkabá, el Bahir enumera otros símbolos del tipo antes mencionado, que parecen proceder de otras series de imágenes en la secuencia siguiente:

4 y 5' La derecha y la izquierda de Dios, de cuyos poderes surgen las hayyot y los serafim, <que están a la izquierda». Se describen en una larga oración cuyo estilo solemne indica de modo manifiesto que ha sido sacada de un texto de la Merkabá.

6. El Trono de la Gloria.

7. El cielo de las Arabot En el gnosticismo de la Merkabá, éste es siempre el más alto de los siete cielos.

8. Al parecer, aquí falta la correspondencia original con la Merkabá. En su lugar el pasaje introduce al <justo> como un eón, pero la continuación, a juzgar por su estilo formulario, sugiere que se originó en una fuente que describía algún elemento del mundo del trono divino que se reemplazó posteriormente por el símbolo místico del <justo>. Véase lo siguiente.

9 y 10. Las ruedas de la Merkabá, ofannim.

A éstos han de añadirse, como se ha señalado antes, símbolos de un carácter completamente distinto, algunos de los cuales aparecen en la mencionada tabla y un número todavía mayor en muchos otros lugares del Bahir. Las asociaciones simbólicas para los logoi 4-6 son relativamente coherentes, mientras que respecto a las últimas sefirot, las contradicciones son tan impresionantes que sólo se pueden explicar satisfactoriamente si se admite una yuxtaposición de frag mentos procedentes de luentes distintas. Los lugares del 4 al 6 lo ocupan sobre todo los siguientes grupos de tríadas:

- Las middot, cualidades o atributos, de la Gracia, el Juicio Severo, Hésedy Din oPahad (que se denomina en parte, como la luerza, gueburá), entre los cuales la Verdad, Emet, tiene la lunción de mantener un equilibrio (secciones 24, 77, 92, 94, 129 y 131).

- Izquierda, Derecha, Medio (secciones 35, 77, 96 y 102).

- El agua, el luego, la unión de los dos elementos en el <cielo> en conformidad con la cosmología talmúdica y la etimología, en el Talmud, de la palabra shamayi como compuesto de esh y mayirn (secciones 9, 29, 30, 40, 68, 96, 102).

- Los tres Patriarcas: Abraham, que representa el Amor o la Gracia, Hésed; Isaac, que representa el Juicio Severo o el temor, Pahad; Jacob, que representa la Verdad y la Paz (secciones 92, 94, 131, 132, que se relaciona con el simbolismo de <Verdad y Paz> de la sección 50).

A esta última serie pertenecen también las <imágenes primordiales> del vino y la leche en la sección 93, así como el simbolismo de la plata y el oro en las secciones 34 y 38, que se corresponden con la derecha y la izquierda de Dios, con la Gracia y el Juicio Severo. Este simbolismo, que en buena medida emplea motivos agádicos y íes confie re un carácter gnóstico, no guarda ya ninguna relación con las ideas del Libro l"etsirá respecto a las sefirot. La Aggadá talmúdica cita sobre todo dos cualidades principales omiddot de Dios: Hésedy Din, el Amor y el Juicio Severo. Middat ha-hésedy middat ha-rahamim, son sinónimos y no existen distinciones entre ambos. La Aggadá considera Su «misericordia> como una sola. Esto también parece aplicable al Bahir, en el que la <cualidad de la misericordia> se menciona sólo una vez (sección 24), y, de acuerdo con el contexto, en el mismo sentido que la Gracia o el Amor la palabra hebrea hésed significa ambos-. Esto es algo que se debe destacar, pues alude a uno de los estados más antiguos del simbolismo cabalístico. En todos los otros textos cabalísticos la misericordia, rahamira, es considerada en realidad como el principio de equilibrio entre el Amor y el Juicio Severo. En el Bahir, sin embargo, y hasta el punto en que se emplean nociones abstractas, este equilibrio se representa mediante la cualidad de la verdad, que Miqueas 7,20 asocia con Jacob: <Cumplirás la verdad a Jacob>. En el mismo versículo, hésed se asocia también a Abraham.

En la sección 94 del Bahir, la verdad se asocia asimismo a la idea de la Torá, la igualdad simbólica se saca de Malaquías 2,6: <La ley [Torá) de la verdad>. De acuerdo con nuestro texto:

La middá llamada Israel contiene a la Torá de la Verdad. ¿Y qué es esta <Torá de la Verdad>? Algo que indica la verdadera naturaleza de los mundos y cuya acción tiene lugar a través de la Mahshabá, y le da su existencia a los diez logai. mediante los cuales el mundo existe, y ella misma es uno de ellos.

Aquí, por lo tanto, un nuevo aspecto de intermediaria de la Torá,

situada en el centro del esquema de los eones, se interpola entre la Sofia, en tanto Torá primordial, y la Torá oral, que es la última sefirá, que ya conocemos. Este aspecto se corresponde por completo con lo que posteriormente los cabalistas designarían como <Torá escrita>, en el sentido que le atribuye la terminología talmúdica tradicional. En la sección 99 se menciona explícitamente como la luz que alimenta la lámpara de la Torá oral: <Tal es la Torá Oral: aunque es una lámpara, tiene necesidad de la Torá escrita para resolver sus dificultades y explicar sus misterios>. La relación entre la exposición allí y la idea de la luz primordial oculta (secciones 97 y 98) sugeriría la posibílidad de que la Torá escrita estuviese originalmente asociada no con la sexta sino con la tercera sefirá, donde, como vimos, la Torá fue <tallada> y recibió sus formas específicas. Esto concordaría perfectamente con la identificación que se establece en diversos pasajes (secciones 131, 133) entre la tercera sefirá y la luz primordial. Por otra parte, las interpolaciones en la tabla de los logoi, que habían de la Torá (secciones 97-100) justo a contínuación de la exposición sobre la sexta sefrá, parecerian más en armonía con la localización posterior de este simbolismo.

Se hace por lo tanto dificil llegar a una conclusión sobre este asunto. En el sexto lugar la tabla de logoi no dice nada de la Torá, incluso cuando no reveía ningún conocimiento del simbolismo de los tres Patriarcas. El Trono de la Gloria es <la casa del mundo venidero y su lugar está grabado en la Hojmá>.[82 Por lo tanto, del mismo modo en que la segunda sefirá, Hojmá, tiene una <casa de los tesoros> en la tercera, así también la tercera sefirá (que como supimos en la sección 106 se designa como el <mundo venidero>) tiene una casa en la sexta. La observación relativa al lugar grabado en la Hojmá sigue siendo oscura. Pero en una de las interpolaciones que siguen se establece (sección 101) de hecho una relación entre el trono de Dios y la <corona de la Torá». Esta corona se compara allí, mediante una parábola paradójica, con el tefilin de la cabeza. Pues no sólo el judío se pone todas las mañanas este tefilín como corona que ofrece a Dios, sino que según la Aggadá talmúdica en Berajot 6a, el propio Dios porta un tefilin semejante, el cual se compara en las secciones 25 y 101 a un trono que <el rey a veces toma en sus brazos, y otras veces coloca sobre su cabeza>.

La idea, que se mantiene de modo muy enfático en el Bahir, de los tres Patriarcas como representantes en la tierra de las tres middot divinas del Amor, el Temor y la Verdad, retoma un motivo que ya aparecía en un refrán místico de una Aggadá del siglo iiiy le confiere un sentido completamente nuevo. <Los Patriarcas son, en sí mismos, la Merkabá»153 una afirmación que se repite para cada uno de los tres

Patriarcas. Este refrán audaz se encuentra en el contexto de una exégesis bíblica, pero no fue ahí ciertamente donde se originó. Esta línea de pensamiento se lleva más lejos en el Bahir, donde el propio epigrama no se cita en absoluto (así como tampoco se cita en las Hejalot). A cada uno de los patriarcas íes fue conferido el <arquetipo> o el <poder celestial> de la cualidad que cumplimentó en su vida (sección 92)>. La sección 132 dice directamente: <Así habló la

152. La referencia a Génesis 1.3 como prueba textual de esta afirmación es ininteligible. Tal vez sólo tenga el sentido de una transición hacia los párrafos sobre la luz primordial en las secciones 97 y sigs.

'53' Bereshit rabbó>. Theodor (comp.). pág. 475 (Abraham). 793 (Yitshac), 983 (Ya'cob). cualidad del Amor, Hésed: Mientras Abraham estuvo en el mundo, yo no tuve que hacer mi trabajo, pues Abraham estaba allí en mi lugar y guardaba mi puesto [realizaba mi tarea]. Pues ése es mitraba- jo: interceder por el mundo». Todo esto fue hecho por Abraham, quien llamó al mundo a arrepentimiento y quien también intercedió por los culpables. Así los Patriarcas aparecen prácticamente como las encarnaciones de los principios del gobierno divino que ellos eligieron como su línea de conducta.

El <Cielo> que armoniza e instaura la paz entre las middot del Agua y el Fuego se muestra así como símbolo de una potencia que ya no puede ser simplemente identificada con los poderes elementales del agua, el luego y el cielo. En la sección 102, que desarrolla una afirmación relativa a las Arabot, se menciona al cielo como el séptimo logos; pero todo lo que se dice allí se ajusta más al sexto logos que al séptimo>. La solución más plausible de la contradicción parece ser ésta: la fuente del refrán sobre los diez logoi, en la que el trono es seguido del cielo llamado Arabot, era un documento perteneciente a la literatura de la Merkabá de cuyo tipo aún poseemos remanentes, por ejemplo, la lista del Raza rabba>. Esta fuente no conocía nada todavía del simbolismo cosmológico que asociaba el agua, el fuego y el cielo con estos logoi. Dado que en la Merkabá el trono se había elevado por encima del cielo Arabot, era natural colocarlos el uno por encima del otro, en el mismo orden. No obstante, con la evolución del sistema cabalístico los logoi originales fueron asociados a otros símbolos, y se añadieron las tres primeras tríadas antes mencionadas al esquema>. Entonces la lógica inmanente de su introducción necesitaba situar al cielo, Shamayún, en la sexta posición. Resultaba muy fácil invocar Isaías 66,1: <El cielo [Shamayi] es mi trono>, como prueba textual. En realidad, en la sección 65 el trono se

identifica expresamente con el cielo. DeI versículo de Isaías, que uno esperaría encontrar aquí, sólo se cita en la sección 115 la continuación, que se refiere a la tierra como escabel de sus pies. En la sección 40, el cielo, en su sentido definido, también se identifica con la verdad, por entonces una designación ya establecida para el sexto logos. El mismo párrafo menciona además la relación entre la cabeza, rosh, que tam bién aparece en la sección 102 en una oración algo oscura>. («¿Por qué se le llama cielo? Porque es redondo como una cabeza>.») Por lo tanto, me muestro favorable a la opinión de que la parte principal de la sección 102 es en realidad un relato del sexto logos, pero que por las razones aducidas fue asociado con el séptimo. En un origen, a este úItimo se le mencionaba sólo en las primeras palabras de la enumeración correspondiente en la sección 102.

Nuestra tesis de que el Bahir es una redacción de fuentes en parte contradictorias se confirma de manera no menos convincente por un análisis de las afirmaciones relativas a la izquierda de Dios y a la naturaleza del mal. La lista de la sección 96 omite todavía cualquier conexión entre el <gran fuego> de Dios y su izquierda con el principio del mal. Por el contrario, los «serafim santos>, entre los cuales indudablemente debemos incluir también a Gabriel, están a la izquierda de Dios. En la sección 77 se ofrece una explicación diferente de la izquierda y la derecha de Dios>. Allí los setenta y dos nombres de Dios, que proceden de la tradición mágica analizada en relación con las secciones 76 y 79, se relacionan con el esquema cabalístico de los eones.'54 Los setenta y dos nombres se pueden dividir en tres veces veinticuatro, y sobre cada grupo de veinticuatro se sitúa un arconte, sar:

¿Y quiénes son estos arcontes? Son tres>. Esto nos enseña que el Poder, Gueburá, es el arconte de todas las formas santas al lado izquierdo de Dios, y ése es Gabriel, y a su derecha Miguel es el arconte de todas las formas santas, y en el medio, que es la verdad, Uriel es el arconte de todas las formas santas>. Y cada arconte [gobierna) veinticuatro formas, pero sus huestes son innumerables, según Job 25,3>.

Aquí, los nombres abstractos de las sefirot, como Gueburá (Dinámica o Poder) y Emet (Verdad), se fusionan en cierta medida con

154. La sección 77 debería, sin duda, seguir a la 79, a Ja cual continúa o explica. En la redacción final, las secciones 77 y 78 fueran torpemente interpoladas en el texto 76-79. que constituye una sola pieza. los nombres de los arcontes, que son seres angélicos. Esta confusión, que sería completamente inconcebible en la Cábala

posterior, también reaparece, como hemos visto, en la sección 96, en la que la izquierda y la derecha no se designan según los nombres abstractos de los eones, sino de una forma más concreta como expresiones de la Gracia divina tales como el gran luego de Dios, así como por las órdenes de ángeles que están bajo su influencia. Pero estas órdenes de ángeles difieren de las de la sección 77.

Sin embargo, la doctrina de la <izquierda de Dios> adquiere un carácter completamente distinto en los textos sobre Satán (secciones 107-115),155 que probablemente formaron una unidad en un estadio de redacción posterior, y que se incluyó en la lista de los diez logoi. Aprendemos que Satán es el «viento del norte> (sección 107), un poder que actúa desde el norte, la prueba textual, que se cita en las secciones 109 y 110, que nos suministra Jeremías 1,14>. La historia de la estancia en Mara (Exodo 15, 23-25), <Allí íes dio estatutos y ordenanzas, y allí los probó>, se interpreta -¿tal vez sobre la base de una antigua fuente agádica que se ha perdido?- de la siguiente manera: Dios juzgó a Satanás en este lugar por haber tentado a Israel>.

Los pormenores de esta tentación se describen en un lenguaje agádico>. Cerca de las aguas de Mara se encontraba el Arbol de la Vida -un motivo muy curioso que se encuentra en la Aggadá primitiva pero que no reaparece con posterioridad-.156 Satán había sustraído este Arbol de la Vida para tentar a Israel a pecar contra su padre celestial>. Pero cuando Moisés vio a Satán, <Llamó al Señor, y el Señor le mostró un árbol [Éxodo 15,25], aquel Arbol de la Vida que Satán había sustraído, y lo arrojó al agua». Sin embargo, este acto de arrojar el árbol se interpreta aquí al mismo tiempo como una eliminación de Satán y una disminución de su poder>. Tal vez sea más atinado traducir, en este caso, ráah sefonit como <espíritu del norte> antes que viento del norte. Este texto ya menciona las setenta <imágenes primordiales> que Israel asimiló en EIim a través de la imagen de las setenta palmeras, pero Satán no pertenece a esta imagen y se le cita de forma independiente. En la sección 113 aprendemos que la contradicción entre estas setenta imágenes o figuras, comot, primordiales y las setenta y dos formas de las secciones 76 y 77 se resuelve interpretando a las dos formas o arcontes adicionales como Israel y el <Príncipe Satán», y es probable que estos dos vinieran a completar a los setenta arcontes de las naciones, con lo cual la cifra queda en setenta y dos. Las formas que Gabriel tiene bajo su dirección en la sección 77 son figuras sobre las que Satán está situado como arconte, en tanto permanecen a la izquierda de Dios. Aquí, él es, al mismo tiempo, el <arconte del toh u> La sección 109 aún va más lejos al designarlo como una middá del propio Dios,

situada al «norte de Dios». En esta formulación mítica, el pasaje trasciende el motivo agádico en el que se basa:

¿Y cuál es este [principio de seducción al mal, que se menciona en la parábola precedente)? Es Satán. Esto nos enseña que Dios tiene una middá cuyo nombre es <Mal», y radica al norte de Dios, pues está dicho [Jeremías 1, 14): DeI norte se soltará el mal; esto es: todo el mal que cae sobre los habitantes de la tierra viene del norte. ¿Y cuál es esta mid¿ó? Es la <forma de la mano»>, y tiene muchos mensajeros,

155. Shulamit Shahar ha planteado en Tarbiz 40 (1972)>. págs. 488-490, la existencia de puntos de contacto entre el origen del mal>, tal y como se expone en estos párrafos y ciertas fuentes cátaras. Pero las analogías que alega lo son por su relación con motivos agádicos en la literatura exotérica. Sus tesis requieren un examen posterior, aunque no resistirán un análisis cuidadoso. Otro intento del mismo autor de probar las influencias cátaras sobre Abraham Abulafia (véase su artículo en Cahiers de Franjeaux 12 [1977), págs. 345-361) es igualmente futil; véase la refutación de su argumento por M. Idel en la revista filosófica 'Iyyún 30 [en hebreo) (1981)>. págs. 133-140.

156. Véase L. Ginzberg>. I£genos of tie leer 6, pág. 14, quien plantea la existencia de esta Aggadá ya en las <Antigúedades» pseudofilónicas, uno de los mi drashim más antiguos que poseemos. El comentario de rabbenu Efrayim sobre el Pentateuco (Smirna, hacia 1847, fol. 35a) explica este versículo tanto como lo hace el Bahir. El vinculo entre ambos pudo ser un pasaje en el Meft[ta que no se ha conservado en los textos existentes pero que tal vez leyese un autor medieval.

y el nombre de todos ellos es <Mal>. Sin embargo, entre ellos hay pequeños y grandes. Y son ellos los que hacen que el mundo se hunda en la culpa, pues tohu pertenece al lado norte y toliu no es otro que el Mal que confunde a los hombres hasta que pecan>. y toda necesidad del Mal en el hombre procede de allí.

En las secciones 114 y ii6, sin embargo, la mano izquierda se designa como una de las siete formas santas de Dios, lo que encaja perfectamente con la definición que se da en nuestra cita del mal como la «forma de la mano»>. Tomando en consideración que de acuerdo con la concepción del Midrash, que se basa en un paralelismo entre «mano» y «derecha» presente en muchos pasajes de la Biblia, la mano sin otras calificaciones significa lá mano izquierda>. la expresión la «forma de la mano» se explica fácilmente>. Al parecer>. el redactor del Bahir dudaba entre dos posibles ideas que encontró en

sus fuentes: en una, Satán es una de las siete formas y por lo tanto una de las mismas formas santas; en la otra, él es (sección 113) la fi- gura setenta y uno, por encima de las setenta figuras que allí se mencionan>.

La frase, «El Santo, alabado sea, tiene una middá que se llama Mal», es una 's;>.ariante particularmente arriesgada de lo anterior. De hecho, se trata sólo de una versión extrema de una antigua concepción agádica>. También en ésta, la cualidad del <Juicio Severo», middat ha-din tiene una personificación que se representa como si hablara ante Dios>. En versiones paralelas encontramos en su lugar a <Satán> e incluso a los <ángeles ministrales».157 En el Bah ir, el mal es uno de los poderes o fuerzas mediante los cuales Dios actúa y se manifiesta a sí mismo. En él no hay ninguna huella de una concepción privada del mal tal y como era común entre los filósofos. Es, sin embargo, un hecho notable que la etimología que se ofrece en la sección 110 para la palabra Satán sea la misma que ofrece Maimónides en la Guía de perplejos 3,22>. Esto no tiene por qué ser necesariamente un préstamo, pues una etimología homilética como ésta se sugiere directamente a sí misma. La nun en Satán no se considera como una de las consonantes de la raíz sino como un afijo formativo de los nomina agentes>. Por lo que Satán (de)a raíz hps) significa: «Aquel que se inclina hacia abajo, ya que es él quien intenta inclinar al mundo del lado de la culpa».158

Esta identificación del ma) con una middá de Dios y con el tohu tal vez sea una de las fórmulas novedosas y audaces de) Bahir que despertaron la sospecha de herejía entre lectores piadosos como Meir ben Shim>.ón de Narbona>. En la sección 93, «el tohu desde donde viene el mal> se identifica en realidad con el «Fuego de Dios» y>. en referencia a la sección 92, con el «Temor>, Pahad, la cualidad de Isaac que, como hemos visto, es idéntica a la middat ha-din y a la Gueburá de Dios. Esta explicación del Tohu, que en la sección 96 lo asocia al quinto logos de la tabla, puede muy bien ser una variante cabalística de la concepción del Tohu como principio de la materia (sección 2)>. cuya fuente filosófica identificamos con Abraham bar Hiyy>.a (véase pág. 9')>. En la sección 9, también se explican Tohu y Bohu como el mal y la paz, respectivamente; y en la continuación no es Satán quien aparece sino Gabriel, al igual que en la sección 77, como el arconte de la izquierda que es el fuego>. Una interpretación puramente armonizadora nos llevaría a la conclusión lógica de que el Bahir identifica a Gabriel con Satán. La realidad es diferente: existían, sobre el tema de la izquierda, dos tradiciones distintas que luego se unieron o yuxtapusieron durante la redacción en sintonía con el carácter midráshico del libro sin pretender una falsa uniformidad>.

Las interpolaciones en las secciones 106-113 que, en consonancia con el simbolismo cabalístico que los redactores tenían en mente, se relacionan con los [ogoi tercero y quinto de esta secuencia, se sitúan

i 57. EJ mejor ejemplo lo ofrece la Aggadá sobre Ja tentación de Abraham en relación con Génesis 22, 1. En Sonieú'rin 89b, quien había es Satán; en Beres]?it rabbá, parnshó 55; sección 4. Theodor (comp.). pág 587. los ángeles forman un «tribunal> celestial; en Ya[qut. sobre el Génesis, parashat Vayera, I, sección 96. el mió'dat ha-din, concebido como uno de los ángeles ministrales. es quien habla.

158. A esto corresponde la sorprendente combinación de palabras sar ha-Satán en Jo sección 113. entre dos párrafos que tratan del octavo logos a los que obviamente no pertenecen; además, las secciones 105 y 114 son en sí mismas muy peculiares, pues de acuerdo con su contenido no se ocupan realmente del octavo sino del séptimo logos. «Se le llama octavo solo con respecto a la enumeración; según su actividad es el séptimo> (sección 114».

7. LA SIZIGIA DE LO MASCULINO Y LO FEMENINO: LA SEPTIMA Y LA DÉCIMA SEFIRÁ EN EL BAHIR. EL SIMBOLISMO DEL JUSTO

Hemos subrayado que la enumeración de los diez logoi en la lista más antigua que se conserva en el Bahir se aparta del orden que generalmente adoptaron los cabalistas>. Este es el caso no sólo respecto a la identificación de estos logoi con ciertas regiones de la Merkabá, sino especialmente en vista de algunas afirmaciones definidas relacionadas con el séptimo (respectivamente, el octavo) y el décimo de estos poderes>. Estos dos son de particular significación para una comprensión del desarrollo de la doctrina de las sefirot. Tal y como muestra su simbolismo, significan la sizigia de lo masculino y lo femenino, cuya introducción en el mundo de los eones sitúa, de una manera particularmente enfática, a la Cábala dentro de la tradición gnóstica>. En la antigua tabla (secciones 96 y 102) estas nuevas concepciones relativas a la séptima sefirá se insertaron meramente como una variante de formulaciones más antiguas (que se encuentran en las secciones 104, 105, 114> en la antigua lista de las secciones 96 y 102>. Por el contrario, las afirmaciones correspondientes relativas a la décima sefirá no aparecen nunca en esta tabla, aunque en otras partes del Bahir adquieren ya un significado importante. Aquí, una vez más, me parece claro que al menos dos tradiciones gnósticas confluyeron en el Bahiro en sus fuentes. Una, correspondiente al Raza rabba, representa un desarrollo posterior de la gnosis de la Merkabá; la otra, aunque aún no identificada desde un punto de vista literario, concierne evidentemente al simbolismo de la última sefirá, de la cual

hemos visto algunos ejemplos significativos en nuestro análisis anterior de los elementos gnósticos del Bahir. Una investigación más atenta del material del Bahir sobre estas dos sefirot proporcionará una información importante sobre las formas más antiguas de la Cábala en el momento de su aparición histórica en Provenza. El séptimo logos del Bahir se corresponde exactamente con la novena sefirá de la secuencia canónica posterior. Su simbolismo se caracteriza por una combinación de cuatro motivos, que son constantes incluso después de que cambiara su localización en el «árbol sefirótico». El de) justo, e) del fundamento del mundo y el alma, el del Shabbat y el simbolismo del falo>. La relación con el templo celestial que representa al «Pensamiento» o lo que está dentro del «Pensamiento», en la forma en que se expone en la sección 103 en una de las tres variaciones sobre el séptimo logos de nuestra tabla (secciones 102-104), queda completamente fuera de esta serie particular de motivos, como hemos visto antes en nuestro análisis de la primera sefirá. Sólo la noción de las seis dimensiones, mediante las cuales el [espacio del] mundo es sellado, ha sido tomada del Libro Yetsirá. La misma noción figura también en la sección 21 en términos del misticismo de las letras. En el centro de este mundo terrenal está el Templo de Jerusalén; en el centro del correspondiente mundo de los logoi>. el templo celestial>. Lo que resulta nuevo y tan lleno de consecuencias para la Cábala es precisamente la confluencia de los otros motivos. El símbolo del justo se remonta a la bien conocida Aggadá en Haguigá 12b: «El mundo descansa sobre un pilar, y su nombre es el justo; pues está dicho [Proverbios. 10,25] que el justo permanece para siempre [en la versión inglesa: el justo es el fundamento del mundo]»>. El Talmud había de una única columna en contraste con otra opinión según la cual el mundo descansa en las siete columnas extraídas de la roca por la sabiduría (véase Proverbios 9,11). Mediante una combinación de simbolismo ético y cosmológico y su aplicación a la doctrina de los eones, se pudo lograr que el justo surgiera como la unión de estas otras columnas, que son los siete logoi. Con este nuevo giro>. obviamente e) justo deja de ser un tipo moral ideal sobre la tierra para ser más bien una potencia cósmica que realiza arriba y abajo>, para todo el cosmos>, lo que el justo terrenal cumplirnenta en este mundo>. Esta transfiguración gnóstica de la noción talmúdica se hace claramente visible en la sección 71>, donde se dice:

Una columna va desde la tierra hasta el cielo, y su nombre es justo, por el justo [terrenal]. Cuando hay justos en la tierra, es sólida, pero cuando no los hay, se reblandece; y la columna soporta a todo el mundo, pues está dicho: «El justo es el fundamento del mundo». Pero si se reblandece, el mundo no puede existir. Por eso [se dice en el

Talmud, Yama 38b): Incluso si hubiera un solo justo sobre la tierra, éste mantendría al mundo.

Aquí resulta bastante claro que para los redactores del Bahir, el tertium comparationis que hizo tanto del templo celestial como del justo la séptima sefirá fue el hecho de que ambos «soportan» y «mantienen» el mundo o las seis direcciones del espacio. La idea de que esta «columna» se eleva desde la tierra al cielo puede tener dos sentidos>. La columna puede representar al Árbol cósmico de la Vida que crece de la tierra al cielo y que se había transformado en las secciones 14 y 64>, como hemos visto en nuestra exposición del simbolismo del árbol>, en el árbol cósmico en cuanto tal. Las almas de los justos ascienden y descienden de él. Y del mismo modo en que el árbol cósmico era también el árbol de las almas, desde donde éstas vuelan o en el cual aparecen como sus frutos, así>, también, una vez que este motivo se aplica a la reinterpretación de una sola sefirá, esta última se transforma en el fundamento de las almas. Pero puede ser también que la <Tierra» y el <Cielo> ya se entiendan como símbolos místicos: la <columna» relaciona la última sefirá, llamada <Tierra», con la sexta, denominada <Cielo»>. Esto esclarece todavia más la imagen del hieros gamos de la tierra y el cielo, con su simbolismo fálico implícito en la imagen de que la columna se endurece y reblandece. Se debe prestar atención al simbolismo gnóstico paralelo que proviene de la misma tendencia a hipostasiar la función del <justo> u <hombre perfecto> en el mundo>. Pienso aquí en la idea maniquea de una <columna de esplendor»>. Esta columna es idéntica, para los maniqueos, al hombre perfecto>. Al mismo tiempo>, es también el Arbol de la Vida>, al cual (según refiere el Eihrist> ascienden las almas de los justos después de la muerte desde el mundo inferior al paraíso de luz de donde vinieron.'59 Asimismo, en el Midrash Konen judío las almas de los justos ascienden y descienden de este árbol a los cielos y desde allí van al paraíso, llamado Jardín del Edén, <a la manera en que un hombre asciende y desciende por una escalera». El modo en que motivos procedentes de tradiciones completamente distintas, unas del gnosticismo iraní, las otras de la Aggadá judía, se funden se sigue aquí a partir de un detalle instructivo>. La misma imagen pudo haber surgido de diferentes maneras>. No es por lo tanto del todo seguro que, en este caso, debamos admitir una vinculación histórica. No obstante, si existió una vinculación de este ti- po, cosa que a mi me parece del todo probable, debería, una vez más, señalar hacia Oriente>. Al parecer la tradición cátara no conser'v>.ó la imagen de una columna para la descripción del hombre perfecto. También se echa en falta una relación entre la columna y el falo en los textos

mandeos, los cuales>, por otra parte, hacen gran hincapié en el simbolismo fálico.160 Sin embargo>, no sería sorprendente encontraría en el bien conocido paralelismo maniqueo entre el microcosmos y el macrocosmos. En cualquier caso, este simbolismo de la sizigia y el falo se corresponde con el mismo estrato de fuentes gnósticas orientales, al igual que los fragmentos relativos a la Shejiná>, antes analizados>. En la sección 104, este séptimo logos es designado como <el este del mundo» de donde vino la simiente de Israel, «pues la médula espinal se extiende desde la cabeza de) hombre hasta el falo>, y es allí donde se origina el semen, pues está dicho [Isaías 43,5]: <De Oriente traeré tu generación [en la v>.ersión inglesa: simiente o semilla] y de Occidente te recogeré». La idea de que el semen tiene su origen en el cerebro fue muy difundida en la Edad Media y procedía de Gale no. El falo es, por lo tanto, el este místico que, como veremos, se corresponde con la Shejiná en el oeste, de la cual el Talmud (Baba batra 25a) dice: <La Shejiná está en el oeste». El este y el oeste, el justo y la Shejiná, forman una sizigia>. DeI mismo modo que la Shejiná es el símbolo de lo femenino por excelencia (como veremos a su debido tiempo)>, así también el séptimo logos se corresponde con lo masculino en cuanto tal, representado por el falo. No sorprende por lo tanto que en la sección 114 al falo se le considere corno el séptimo de los miembros principales del hombre, mientras que el octavo «miembro», la mujer, es su homólogo y se une a él>. Aunque en las enumeraciones paralelas de los miembros del «hombre» no existe una correlación directa entre los miembros y las sefirot actuales>, el contexto no deja dudas en cuanto a que nuestra sefirá significa <el lugar de la circuncisión», esto es, el falo. En la sección 105 se plantea la cuestión de la identidad del octavo logos; la respuesta, sin embargo, parece referirse a la séptima. En este punto el simbolismo del Shabbat, presente ya pero de un modo menos definido en la sección 39>, se describe en su relación directa con otros símbolos.

¿Cuál es el octavo? Dios tiene un justo en su mundo y Él lo ama, porque sostiene todo el mundo y porque es su fundamento. Lo mantiene y le permite crecer y hacerse grande y le da alegría... y él es el fundamento de todas las almas. Dices [que es el] fundamento de todas las almas y el octavo [logos). Pero está dicho [Éxodo 31.17): <Y en el séptimo día shabbat va-yúlnafash [lo que se puede entender literal- mente como] fue el Shabbat y la animación». Sí, él es len realidad) el séptimo [logos) pues es el que los armoniza. Los otros seis, de hecho [se dividen en] tres abajo y tres arriba, y él los armoniza. ¿Y por qué se le llama el séptimo? ¿Estuvo él, entonces, sólo el séptimo [día]? No, más bien [es contado así] porque Dios descansó el Shabbat,

en aquelía mieldá, de la cual está dicho: <Pues en seis días el Señor hizo al cielo y la tierra, y en el séptimo dejó de trabajar y reposó> [lo que también se puede traducir como]: fue el Shabbat y la animación.

El justo es, por lo tanto uno de los eones del mundo divino, es una middá de Dios>, y los epítetos que se aplican a Dios en el Talmud>, a saber, tsaddico shel 'olam, «el justo del mundo», y tsaddic hay olamim>, <el justo que vive para siempre>, se entienden como los nombres de esta middá.161 Como séptimo de los días primordiales>, crea la armonía entre los otros seis días o sus logoi, los que>, como hemos visto>, se contradicen a veces entre sí. Este motivo del elemento del equilibrio vuelve también en el simbolismo del falo. La sección 114 designa al séptimo miembro, literalmente, como <el [lugar] de equilibrio del signo de la Alianza». El Bahir tomó del Libro Yetsirá (1,3 en combinación con 2,1) esta concepción del falo que cumple una función armonizadora en la estructura fisica del hombre>. En realidad, el justo también pacifica al mundo>, conforme al Talmud, y establece la armonía entre poderes antagónicos. Esta relación entre la esfera sexual y el justo no es en modo alguno un capricho del Bah ir o de los cabalistas. quienes a decir verdad le daban un valor considerable a la misma.162 Se basa en una preferencia especial del Talmud por llamar a los hombres que habían dominado su instinto y su naturaleza sexual <justos». En la literatura de la Temprana Edad Media>, <el justo» estuvo asociado con José casi como un epíteto fijo. Aunque asocia las middot divinas con los patriarcas que las realizaron, el Bahir aún no sabe nada del papel de José como representación del <justo». Sin embargo. tal atribución apareció tan pronto como el Bahir fue conocido, y, así, el «nivel de José» místico pasó a ser un elemento permanente de la terminología cabalística>. El simbolismo del Shabbat forma el vinculo entre los dos moti- vos, el del equilibrio a través del cual <se realizan todos los efectos» y se llega al reposo (sección 105)-y la casa del alma. De la región del Shabbat <vuelan todas las almas» (sección 39>, una imagen que se remonta al motivo del árbol cósmico. El fundamento del mundo es al mismo tiempo el fundamento de las almas. Cuando los autores del Bahir relacionaron estos fragmentos míticos más antiguos relativos al árbol cósmico que es el pleroma y el todo con la séptima sefirá, transfirieron también a esta entidad el atributo del «to do» (sección 126). En esta región estaba situada «la casa de los tesoros de las almas». Las secciones 123-126 entran en contacto de esta manera con un conjunto de símbolos diferente>. Había, por supuesto, tradiciones diferentes relativas a la coordinación de los últimos logoi y los puntos cardinales, y los pasajes referidos al tema, sobre todo las secciones 119 y 123, son muy oscuros. Mientras

que en las secciones 104 y 105 el justo era el este místico, aquí se cita, por razones inexplicables hasta el presente, como el sudoeste. También se le designa como el <fundamento de los mundos», y en cuanto tal está en el me dio, por encima de los «poderes» que se encuentran abajo y que se corresponden con las dos piernas en el hombre y con el noroeste y el oeste en el mundo. Aunque él está en el sudoeste, parte del sur del mundo, donde al parecer>. en oposición al norte malvado, la middá de la bondad y la gracia de Dios, Hésed, tiene su lugar:

El [el justo] también tiene en su mano el alma de todos los seres vivos, pues él es la «vida de los mundos». Cada acto de creación del que se había [en la Escritura) sucede a través de él. Y de él se ha dicho: fue el Shabbat y la animación. pues él es la middá del día del Shabbat, y de él está dicho [Exodo 20, 8): zajor etyom ha-shabbat [que se debe traducir conforrne a la terminología mística]: «relaciona el masculino con el día del Shabbat»... y todo está dicho de la rniddá séptima [el séptimo logos].

La expresión que he traducido aquí, según el espíritu del Bahir, como la «vida de los mundos» ha sido tomada de Daniel 12,7, donde significaba originalmente «el que vive por los siglos». En este sentido, hay 'olamim también existe como un nombre divino en la lite ratura talmúdica, y un célebre himno de los místicos de la antigua Merkabá invocaba a Dios bajo este nombre.163 En el Bahir, el sentido sufre algún cambio>. El justo, que corresponde al falo, es el que dispensa la vida>. Tal vez la idea del anima mmdi como un eón también entre dentro de esta concepción. La vida de los mundos y el alma del mundo que es su fundamento se pueden concebir fácilmente juntas>. El alma del mundo como origen de todas las almas individuales se ajustaría asimismo a la imagen de una «casa de los tesoros de las almas» situada en esta región.164 En cualquier caso, aquello que vive y aquello que es alma animada están aquí relacionados en cierta manera>. La vida de los mundos es el poder productivo y pre- servador que se dirige desde este lugar a los mundos. Por eso se llama <el todo> o «todo». DeI mismo modo que el justo trae la Torá a la tierra y representa, por decirlo así, la encarnación de los mandamientos que él cumple, así es el lugar mistico de todos los mandamientos que se debe buscar precisamente en esta sefirá del justo, que es la vida de los mundos. Leemos en la sección 125:

¿Por qué decimos [en la bendición después de una comida ligera de frutas, B. Berajot 3 7a. y particularmente en el texto paralelo del Talmud palestinoj: <Pues todo lo que Él ha creado [alabado sea Él, que es) la vida de los mundos», y no decimos: «Lo que tú has

creado»>. Porque alabamos a Dios, quien dejó que su sabiduría, Hojmá, fluyera a la «vida de los mundos...». Pues en la hora en que>. en este mundo, somos dignos del mundo venidero, ella lía vida de los mundosj se incrementa.

Este incremento significa lo mismo que el crecimiento del justo en la sección 105 y el fortalecimiento de la columna por los actos del justo, según la sección 71. No obstante en el Bahir parece haber cierta inseguridad respecto a la terminología y la enumeración de las siete sefirot, así como de la séptima y la última sefirá. En los debates de estos cabalistas «prehistóricos» más antiguos, de los cuales estos pasajes parecen ser una suerte de sedimento, se consideraron al parecer diversas posibilidades de enumeración y esquemas diferentes>. Esto se puede apreciar no sólo en la sección 124, donde se designa a la séptima middá como la bondad de Dios, continuando el simbolismo del Shabbat, donde la interpretación de zajory shamor (véase pág. 187) hace que los principios masculinos y femeninos aparezcan juntos. Ya encontramos este <bien> en la exposición relativa a la luz primordial en las secciones 97 y 98. Aquí se sitúa en relación con la séptima esfera que, a la luz de lo que se ha dicho en los pasajes mencionados, ya no se refiere al justo sino al simbolismo de la novia mística como última de las siete middot inferiores>. Levítico 19,30: <Mis días de reposo guardaréis y mi santuario tendréis en reverencia>, se interpreta aquí como representación del principio femenino, que ahora compite con el masculino por el séptimo lugar. La noción de santuario, como se deduce de la sección 118, es el símbolo de lo femenino. Así es más comprensible la interpretación sexual de «mi santuario tendréis en reverencia> como <guárdate de los pensamientos lascivos, pues mi santuario es santo». La Sizigia de lo masculino y lo femenino en estos dos «séptimos> sin duda es la misma que la que existe entre el Shabbat y la congregación de Israel, mencionada ya en el Midrash>. En el Bereshit rabbá, 2a parte, sección 8, el Shabbat se queja a Dios: A todos los días íes diste un compañero, sólo yo no tengo ninguno>. «Entonces Dios le dijo: La comunidad de Israel será tu compañero.» Aquí no tenemos un simbolismo místico sino una simple Aggadá>. tal y como se muestra también en el uso invertido de los géneros: El Shabbat es femenino y a ella se le promete la comunidad de Israel como compañero masculino. En el Bahir y en el simbolismo cabalista sucede exactamente lo contrario. En la sección 124:

¿Y cuál es la séptima middá? Di: Es la middá de la bondad [literalmente: el bien) de Dios. ¿Y por qué ha sido dicho: Guarda mis Shabbat y no mi Shabbat? Es como un rey que tenía una novia herrnosa, y cada Shabbat le permiffa visitarlo, para que estuviera

cerca de él por un día>. El rey tenía hijos a los que quería. Les dijo: Regocijaos también vosotros en el día de mi alegría, pues por vosotros yo me esfuerzo. ¿Y por qué [está dicho del Shabbatj una vez «recuerda» y la otra «guarda»? Recuerda, zajor para el masculino, sbamor, guarda>. para el femenino>.

Se demuestra una inseguridad similar respecto a la posición de los siete días primordiales. Por una parte se íes considera (en los pasajes antes mencionados) como los primeros siete logoi, que terminan en el Shabbat, por debajo del cual hay todavía tres logoi (sección 123). Por otra parte, están situados en el grupo de siete, como ya se ha señalado, en oposición a las tres sefirot superiores>. Pero en ninguna parte del Bahir se encuentra una interpretación específica del Shabbat como la última de las sefirot Este simbolismo místico del Shabbat llega sólo después. Resulta también fácil de entender cómo se transfirió de la Hojmá al justo el motivo de la fuente, tan pronto se le percibió como centro fálico de la vida. Dios, como hemos visto (sección 125), dejó que su Hojmá <fluyera hacia la vida de los mundos, que después transmitieron todo [lo que habían recibido]>. Aquí el justo es un canal o un tubo, sianor, que transmite el agua desde la fuente. Éste es probablemente el «gran canal» de la sección 85>. y es también, con certeza, el significado del canal en la sección 121, donde los siete arroyos de Dios fluyen por «el equilibrio en el centro», que es el canal, hacia el mar de la última sefirá. A este canal se le llama, basándose en el Cantar de los Cantares 4,15: «fuente de huertos, pozo de aguas vivas, que corren por el Líbano». El Libano se define expresamente, en este contexto, como la esfera de la Hojmá. La imagen se emplea exactamente en el mismo sentido en la sección 105, referida al simbolismo del día del Shabbat y del justo>. Cada día:

tiene un logos, que es quien lo gobierna, no porque haya sido creado con él, sino porque realiza con él el efecto propio de su poder. Cuando todos hayan realizado su efecto y concluido su trabajo, entonces el séptimo día viene y realiza su efecto, y todos se regocijan, incluso Dios [con ellos)>. Y no sólo eso: éste [el efecto] hace que sus almas se agranden, tal y como está dicho: en el séptimo día hubo reposo y animación>.[>.>.>.) Es como un rey que tenía siete jardines, y en el jardín del medio, de un PO zo de aguas vivas, una fuente borboteante de un pozo irrigaba el árbol a su derecha y el árbol a su izquierda>. Tan pronto como realizó este trabajo se Henó a sí mismo; entonces todos se regocijaron y dijeron: Es por nosotros que se ha llenado a si mismo. Y da de beber a los siete>.[>.>.>.) ¿Es él entonces [él mismo] uno de esos [siete) y íes da de beber? Di más bien: dio de beber al <corazón» y el «corazón» dio de beber a todos ellos.

El justo es, por lo tanto, un canal a través del cual todos los arro yos y ríos de los poderes superiores fluyen al mar de la Shejiná o al «corazón» místico>. Ciertamente no hay que forzar la metáfora del Shabbat para deducir de cualquier manera la localización de las sefirot en tres a la derecha y tres a la izquierda. Los otros seis días tienen, como en la parábola midráshica antes mencionada, compañeros, mientras que el séptimo, que constituye su «reposo» y «equilibrio>, fiene por compañero a lo femenino que recibe, como un mar, a todos estos poderes. A esta sizigia corresponde también el simbolismo de las letras en la sección 42>. Cada letra tiene un «compañero», si uno lee el alfabeto en un sentido y luego en otro. La he y la tsade tienen entonces el quinto lugar. La tsade es el justo, tsadáíc; la he, última consonante del Tetragrama, indica la última sefirá (sección 20). La enumeración de las últimas sefirot resulta más bien confusa. En la sección 114 se designa también al séptimo logos como el octavo, «porque con él comenzó el octavo y con él octavo termina respecto a la enumeración; pero de acuerdo con su función, es el séptimo». A este logos corresponden los ocho días de la circuncisión y las ocho limitaciones, quesavots, esto es, los miembros principales del hombre, los que no obsiante son sólo siete ya que <el torso y el falo sólo cuentan como uno». La novena y la décima serían entonces los dos ofarznim de la Merkabá, a los que en el Bahir (secciones 115 y 123) se íes designa con una expresión tomada de Isaías 34,10, como los netsah¿rn>. En hebreo netsah significa «duración», «permanencia». Al más bajo de estos poderes se le designa también, en la sección 115, como nishono shel 'olam, la duración del mundo, un poder «que se inclina hacia el oeste». Con respecto a este poder sólo se nos dice que es también «el final de la Shejiná», que todavía se sitúa bajo las dos ruedas de la Merkabá. En cualquier caso es obvio que el autor de estos párrafos, incluyendo la sección 116, desmembró, por decirlo así, la fuente unitaria de la Merkabá del Séder rabbá de-Bereshit (Wetheimer [2a ed>., 1930), pág. 30) en el sentido del simbolismo «gnóstico» de las sefirot. En la fuente de la Merkabá, «Las hayyot, los ofonnim, el trono, la gloria y el final de la Shejiná» (a saber, «los pies de la Shejiná») estaban relacionados los unos con los otros. Es muy dificil que la sección 116 dependa de alguna otra fuente que no sea los párrafos precedentes, aunque los combina de forma circular o yuxtapone las diversas tendencias>. Aquí parece reinar una cierta confusión, pues en la exégesis de Isaías 34,10 se mencionan tres poderes o eones llamados nétsah. Sin embargo si el último poder es «el final de la Shejiná por debajo de los pies de Dios», y «la última de las siete tierras» de las especulaciones antiguas del Ma 'asé Bereshit,165 como se dice aquí, entonces esto no concuerda con la consideración del justo como el octavo logos, aunque se ajusta bien a su localización

como séptimo (ésta era probablemente la intención). En conjunto, los pocos pasajes que en el Bahir mencionan a estos dos netsahim y los relacionan con el simbolismo del ramillete de la Fiesta de los Tabernáculos son oscuros. Posteriormente, cuando se interpretó í Crónicas 29,11 como una enumeración del nombre de las sefirot y de este modo se convirtió en una piedra angular de la tipología cabalística, estos dos netsahim recibieron el nombre de Netsah y Hod>. Nuestro texto del Bahir aún desconoce estos nombres; hod, en tanto nombre de una sefirá, aparece sólo una vez en una cita que Todros Abulafia hace del Bahiry cuya autenticidad es cuestionable.166 Dado que aquí se concibe a estos poderes como situados por debajo del justo, a saber, el <fundamento del mundo», falta el simbolismo sexual que los relaciona con los dos testículos del cuerpo, donde se produce la fuerza seminal>. Este simbolismo más tardío, que compite con el de las dos piernas más antiguo, sólo fue posible cuando en el curso de la organización definitiva del esquema cabalístico de las sefirot se colocó al séptimo logos en el lugar de la novena sefirá>. Sin embargo, como hemos visto, esta posición más antigua, como séptima, es la que explica mucho mejor la reorganización posterior de los elementos más importantes de este simbolismo. En este estado, los eones y los arcontes aún podían identificarse parcialmente, tal y como resulta evidente no sólo de las observacio nes sobre los logoi cuarto y quinto, en los que el eón Gueburá, <fuerza> (sección 77) es en si mismo el arconte, sar, situado sobre todas las formas santas de la izquierda, sino también a partir de las observaciones respecto al justo, a quien en la sección se le define específicamente como el arconte que está por encima de los dos <poderes> siguientes, representados por las piernas del hombre. Esta terminología resulta comprensible si asumimos que en las fases más antiguas de la evolución hacia la Cábala se identificó al mundo de la Merkabá con abstracciones e hipóstasis personificadas. Cuanto más progresó este proceso, mayor fue la tendencia a rebajar a la propia Merkabá a un nivel inferior, como en realidad sucedería posteriormente>. Que esta tendencia está presente en el Bahir, aunque no es del todo dominante, se muestra sobre todo en el simbolismo del último de los poderes, donde difícilmente queda algo del simbolismo original de la Merkabá y cuyas características más sobresalientes se originan en esferas completamente diferentes.

8. EL SIMBOLISMO DE LA SHEJINÁ Y LO FEMENINO: LA JOYA

En esta concepción de la última sefirá reviste una importancia capital su conexión enfática con los símbolos de lo femenino. Mientras que en la tercera sefirá, Biná, una imagen como la de la madre del mundo aparece sólo de pasada, la última sefirá muestra distintas imágenes

que se relacionan, directa o indirectamente, con lo femenino. Imágenes similares aparecen con mucha frecuencia en la Aggadá, sobre todo en las parábolas agádicas en las que, sin embargo, nunca se relacionan con Dios o con aspectos de la divinidad concebidos como femeninos. La Aggadá no sabe nada de este imaginario y en vano lo podríamos buscar en la gnosis de la Merkabá. La aplicación de estas imágenes a una middá de Dios concebida como femenina y su consiguiente incorporación al mundo del simbolismo gnóstico fue uno de los acontecimientos más importantes en la formación de la Cábala. Resulta difícil decir si hemos de considerar este proceso como una irrupción de antiguos «arquetipos» e imágenes míticas en un mundo en el que habían sido meras metáforas o como la renovación de un contacto histórico con una tradición gnóstica que nunca había dejado de emplear estas imágenes. La condición de los textos existentes más antiguos no nos permite decidir entre estas alternativas, si es que son en realidad alternativas genuinas y no, como bien podría ser el caso, posibilidades mutuamente reconciliables. Una investigación más atenta de este simbolismo revelará cuán profundas fueron las metamorfosis acaecidas en estas imágenes de la Aggadá durante el proceso de formación de ideas relativas a la última sefirá. En particular, tres o cuatro conceptos que trascienden con mucho a cualquier cosa que encontremos en la Aggadá se identifican unos con otros en el Bahir: la novia, la hija del rey, o simplemente la hija en cuanto tal, la Shejiná y la congregación de Israel. Además, tenemos el simbolismo de la tierra (que concibe), la luna (que no tiene luz propia sino que la recibe del sol), la ambrosía, «el fruto de los árboles hermosos» en el ramillete festivo (Levítico 23,40), que se considera femenino, y el dátil, percibido como una imagen de la vagina. Los primeros cuatro conceptos se utilizan indistintamente en el Bahir, y esto es algo completamente nuevo. Eñ la literatura talmúdica la Shejiná nunca es un símbolo de lo femenino; mucho menos es idéntica a la congregación de Israel, con independencia de cuán directa y frecuentemente se personifique a esta última. La Shejiná, en la literatura talmúdica, siempre es simplemente el propio Dios, esto es, Dios en la medida en que está presente en algún lugar o suceso particular>. Esta «presencia» o «morada> de Dios se solapa en hebreo con el término Shejiná>. El sustantivo sólo se utiliza para significar la «morada> de Dios, su presencia y nunca la de un ser creado cualquiera. En ninguna parte se separa del propio Dios, como sucede, por ejemplo, con las middot de la Gracia o del Juicio Severo, que en la Aggadá ya aparecen delante de Dios e, incíjiso, debaten con él a la manera de los ángeles. En muchos pasajes, el término podía ser reemplazado por expresiones tales como Dios, el Señor del mundo, Bendito sea el Santo, etc., sin que implicara un cambio de sentido>.

Contrariamente a lo que muchos ernditos han supuesto en su investigación de los conceptos e hipóstasis que ocupan una posición intermedia entre Dios y el mundo, la Shejiná no es una cualidad de Dios, a no ser que sea la de su presencia indivisa e indiferenciada.167 Es verdad que en el período talmúdico este concepto ya era potencialmente capaz de superar una hipostación gnóstica. En una ocasión, de hecho, en el Talmud se mencionan una multiplicidad de shejinot, pero de una manera irónica y negativa. El Sanhedrin 39b pone en boca de un emperador romano una pregunta de la que se dice se había mofado Rabbán Gamaliel (hacia 100 d.C.): «¿Tú sostienes que cada vez la Shejiná se apoya en un agrupamiento de diez? ¿Cuántas shejinot [en arameo: shefinata) crees tú que hay?». Esta generalización en plural, que por supuesto no permite ya una identificación de la Shejiná con el Dios supremo, fue al parecer algo en sí mismo evidente para los mandeos, cuya literatura está plagada de referencias a un sinnúmero de mundos, uthras (casas de los tesoros de la riqueza) y shejinot, aunque nunca sabremos qué es lo que representan precisamente. Son seres o lugares de luz a los que no se íes atribuye ninguna función específica. También los maniqueos designan a los cinco miembros del rey del paraíso de la luz como sus cinco shejinot.168 Esto, sin embargo, se corresponde con una utilización de la palabra que se desarrolló fuera del judaísmo; los místicos de la Merkabá no saben nada de ella. En la medida en que la Shejiná no atañe a la presencia y la manifestación de Dios en el mundo terrenal sino que se reveía a sí misma en el mundo celestial de la Merkabá, se puede identificar de manera natural con el Kabod, la Gloria de Dios>. De ahí que se pudo designar el mundo de la Merkabá como el lugar «de su Shejiná oculta a los hombres en lo más elevado de las alturas»,169 y que el término «trono de la Shejiná» fuera sustituido por el de «Trono de la GIoria».170 La Shejiná oculta se íes aparece a los iniciados en la visión deI Shi 'ur comá. En la teofanía, contemplan el «cuerpo de la Shejiná».171 Una voz emana de la Shejiná que se sienta sobre el trono y había a los órdenes inferiores.172 Aquí puede haber un presagio de una distinción entre Dios y la Shejiná>. hasta el punto de que tal vez ya desempeñara algún papel la diferenciación gnóstica entre el ser oculto de Dios y la figura que aparece en las teofanías de su forma (igualmente oculta)>. Nunca, sin embargo, alcanza el punto en el que sería posible hablar de una relación entre la Shejiná y Dios>. La voz que emana de ella no había de Dios en las alturas, sino como la voz con la que el propio Dios se dirige a sus criaturas. En un único pasaje que se encuentra en la fase más tardía del Midrash, podemos detectar el paso que condujo al establecimiento de la Shejiná como una entidad autónoma. Una comparación de la fuente talmúdica, Sarihedrín io4b, con el Midrash tardío muestra

claramente esta evolución:

Talmud

Los hombres de la Gran Asamblea los enumeraron [a aquellos que no tendrían heredad en el mundo venidero)>. R>. Yehudá dijo: Ellos que rían incluir a otro [al rey Salomónj, pero la imagen de su padre vino y se postró [suplicante] ante ellos>. Sin embargo, ellos no le hicieron caso>.[>.>.>.) Después de lo cual una voz celestial íes habló, citando Proverbios 22, 29: «Has visto hombre solícito en su trabajo/Delante de los reyes estará;/No estará delante de los de baja condición».

Midrash Mishlé

Cuando el Sanhedrin quería poner a Salomón junto con los tres reyes y las cuatro personas privadas [que no tenían heredad en el mundo venidero], la Sheiinó se presentó ante Dios y hablo ante éL' ¡Señor del Mundo! «Has visto a un hombre solícito en su trabajo» [Proverbios 22,29). Pero esos hombres quieren contarlo entre los enemigos de la luz [los condenados). Y luego vino una voz y dijo: «Delante de los reyes estará», etc.

Así, pues, la fase decisiva no se produce en el Talmud o en los textos paralelos tempranos de la propia Aggadá.173 Sólo fue posible cuando agadistas desconocidos de un período más tardío hipostasiaron la Shejiná en una cualidad distinta del propio Dios y capaz de entablar un diálogo con El. Parece ser que un autor del siglo XII tuvo ante sí una versión incluso más extrema de este pasaje>.i74 Encontramos una distinción similar entre Dios y la Shejiná, mucho antes del surgimiento de la Cábala, en el Midrash Bereshit rabbatí de Moshé (ha-Darshan de Narbona [siglo xi]) o de su escuela.175 Aquí, también, se parafrasea a una fuente más antigua perteneciente a la literatura del misticismo de la Merkabá, El alfabeto de rabí 'Aquibá. «R. 'Aquibá dijo: Cuando Dios valoró los hechos de la generación de Enoch y vio que eran corruptos y malos, se retiró a sí mismo y a su &hejiná del medio de ellos.» La fuente más antigua, sin embargo, según el uso tradicional, sólo dice: «Entonces Yo retiro a mi Shejiná».176 Nuestro autor, por lo tanto, ya era capaz de separar a Dios de su Shejiná. Claro está, es posible que esta separación sea el resultado de una evolución inmanente dentro del mundo de la Aggadá, sobre todo en la medida en que el Midrash sobre Proverbios evidencia una fuerte inclinación hacia el misticismo de la Merkabá sin mostrar huellas de una especulación filosófica. En otra parte he resumido este proceso de la siguiente manera:177

La filosofía medieval del judaísmo estaba muy familiarizada con la Shejiná>. En tanto manifestación de Dios, se percibía como algo distinto del propio Dios. Sin embargo, esta hipóstasis, en con£órmidad con las tendencias racionalistas dominantes orientadas a preservar el mono teísmo, asumió un carácter que poco tenía que ver con cualquier cosa cabalística. Todos los filósofos, desde Saadya, pasando por Yehudá Haleví, hasta Maimónides, afirmaron de manera unánime que la Shejiná era idéntica al Kabod mencionado en la Biblia o al esplendor luminoso de Dios, era una creación libre de Dios, si bien la primera de ellas, el ser que precedía a toda creación de una naturaleza material más burda, como criatura, no era partícipe del ser divino o de la unidad de Dios. «l,a manifestación luminosa que valida ante el profeta la autenticidad de la revelación que ha recibido es una luz creada; se le llama Kabod en la Biblia y Shejiná en la tradición rabínica.»178 De hecho, el término or ha-snejiná («luz de la Shejiná>) aparece varias veces en los escritos de Saadya y Yehudá ben Barzilai.179 Esta teoria de Saadya constituyó desde entonces uno de los pilares principales de la exégesis filosófica de la Biblia. Yehudá ben Barzilai, por ejemplo, que escribía en el sur de Francia una generación antes del surgimiento de la Cábala, define de un modo específico a esta luz primordial como la primera de las cosas crea- das. Dice: «Cuando Dios concibió la idea de crear un mundo, hizo como primera creación suya el Espíritu Santo, que también es llamado la Gloria de Nuestro Dios. Este es un esplendor radiante y una gran luz que brilla sobre todas Sus otras criaturas.[...] Y los sabios llamaron a esta gran luz Shejiná. Ninguna criatura, ya sea ángel, serafin o profeta. puede contemplarla en su esencia original, y ningún profeta puede tampoco sobrevívir a una visión como ésa. Por eso Dios muestra a los ángeles y los profetas algo del final de esta luz».180 Yehudá Haleví también sostiene que la Shejiná es una sustancia corpórea sutil -y en cuanto tal, de hecho, creada-, un cuerpo que adopta cualquier forma que Dios quiera mostrar al profeta, según la voluntad divina. Asimismo, Maimónides habia de la Shejiná como de una <luz creada que Dios hace descender sobre un lugar particular para conferir el honor de una manera milagrosa».181 Difícilmente escapara a la atención de estos autores eminentes que una concepción tal de la Shejiná como criatura separada por completo de Dios, con independencia de cuán elevado sea su rango, era totalmente extraña al Talmud y que habria que forzar mucho los textos para que estuvieran en armonía con ella. Resulta evídente, sin embargo, que prefirieron cortar el nudo gordiano de esta manera antes que incurrir en el riesgo implícito, desde el punto de vista del monoteísmo, de tener que reconocer una hipóstasis no creada. No obstante, con la sola excepción de Yehudá ben Barzilai, eludieron, tanto como íes fue posible, aplicar estos nuevos principios a

la exégesis concreta de pasajes rabínicos relativos a la Shejiná. En ninguna parte proponen la menor referencia al carácter femenino de la Shejiná.

La concepción cabalística de la Shejiná está muy alejada de concepciones filosóficas de este tipo. Su simbolismo hubiera hecho que estos filósofos se estremecieran o que con un movimiento de cabeza expresaran su triste desacuerdo. No podemos decir si la Shejiná se identificó con la congregación de Israel sólo después de que se concibiera como un eón femenino, o si, por el contrario, esta identifícación, una vez establecida, condujo al resurgimiento del arquetipo femenino. Los fragmentos del estrato más antiguo del Bah ir, cuyo carácter gnóstico hemos analizado ya antes, parecen aportar argumentos en favor de la primera hipótesis. Para el simbolismo cabalístico resultaba esencial la manera en que el motivo gnóstico de la hija de la luz y el motivo agádico de la congregación de Israel se unían en una nueva concepción de la Shejiná como la última sefirá. Pues el kenesset yisrael como congregación elevada al rango de persona, la hipóstasis de la «sinagoga», siempre se representó en la Aggadá mediante imágenes femeninas. Se la concibe como prometida de Dios en la conclusión de la Alianza. A partir de ese momento se puede hablar de ella sin reservas como de una figura femenina. El Midrash, sin embargo, no tiene ninguna idea relativa a una posible introducción de la <Comunidad de Israel» en la esfera de lo divino. Por lo que las imágenes de la hija, la novia y la matrona siguen siendo ino- fensivas. En el Libro Bahir todo esto se transpone a una nueva esfera, y las antiguas imágenes son reinterpretadas a conciencia en un sentido gnóstico. Esta terminología de la hija, la princesa y la esposa, o matrona, aparece por lo menos una decena de veces (secciones 36.43, 44, 52, 62, 90, 97, 104, 124, 137), siempre con la misma intención. El antiguo Midrash contiene una parábola que expresa la importancia del Shabbat, al que el Talmud gustaba de comparar con una princesa:

Un rey pasaba por su tierra e hizo que su heraldo proclamara: Que ningún huésped que ande por aquí vea mi rostro hasta que no haya visto primero el de la matrona (la reina). De la misma manera, el Santo, bendito sea Él, dijo: No has de traer una oftenda ante mí hasta que no haya pasado el día del Shabbat.182

En la sección 43 del Bahir se interpreta, mediante un juego de palabras, a la novia del Cantar de los Cantares como un campo, Sadé. y. asimismo, como una vasija. shiddó, hacia donde fluyen los poderes superiores. Ambas imágenes se repiten en otros pasajes. En la sección 90, el Kabod de Dios se compara a una parcela de terreno que colinda

con un hermoso jardín y que es irrigada de forma separada desde un lugar <misterioso», <aunque todo es uno». Conocemos ya la imagen de la vasija a partir de nuestro análisis de la sección 52, relativa a la hija de Abraham. En la sección 43, la hija es también el <corazón> de Dios. El valor numérico de bl, «corazón», es treinta y dos, que alude a los treinta y dos senderos ocultos de la Sofía, por medio de los cuales se creó el mundo:

¿Y cuáles son estos treinta y dos? Es como un rey que estaba en su cámara más recóndita y el número de cámaras era treinta y dos, y había un camino que conducía a cada cámara. ¿Acaso le gustaba al rey que todo el mundo pudiera tomar el camino y entrar en las cámaras a su antojo? ¡No! ¿Le gustaba exhibir abiertamente sus perlas y tesoros, joyas y piedras preciosas? ¡No! ¿Qué fue lo que hizo? Tomó a la «hija»183 y combinó en ella y en sus vestidos [esto es, manifestaciones) todos los caminos y cualquiera que quisiera entrar en el interior debía ver de este modo. Y debido a su gran amor por ella, él a veces la llamaba <mi hermana>, pues habían venido del mismo lugar; a veces la llamaba <mi hija», pues ella era su hija, y a veces la llamaba «mi madre».

Hay que constatar a tal respecto que la aplicación de este símil a la Sofía inferior se corresponde con la identificación gnóstica (atestiguada en el siglo II)184 de la Madre, la Hija y la Novia (la Amada) del Dios superior. La última oración de este texto, que describe con claridad la función de la hija mística, tiene, sin embargo. su origen en una parábola más antigua sobre la congregación de Israel.185 En el propio Libro Bahir, esta congregación aparece como una prolongación de dichas metáforas. Es la representante de un poder que se ejercita simultáneamente tanto en la justicia punitiva como en la misericordia. Si Israel hace penitencia ella «retornará» junto a ellos, una referencia indudable al exilio de la Shejiná. que ahora está separada de su rey. En la realidad, pues. la hija sólo es una vasija pura y no tiene identidad propia. Está en la totalidad de todos los caminos que convergen en ella, y las joyas del rey sólo se hacen visibles sobre sus vestidos. Pero precisamente así ella se convirtió en el intermediario por el que uno debe pasar para tener acceso al propio rey. Esta conexión entre el rey y la hija se desarrolló en otro pasaje (sección 36) de una manera que resulta muy instructiva respecto a la relación con el gnosticismo. Hemos visto antes que el séptimo logos es el lugar de las almas de todos los seres vivos y el lugar, también, de lo masculino. Sin embargo, aquí y sólo aquí, el alma apare- ce como un símbolo de lo femenino, siendo al mismo tiempo la hija y la princesa a quien conocimos en la sección 90 como la «hija de la luz> que había venido de una tierra extranjera, la brath nulira de los textos gnósticos

sirios. Esto se corresponde con las afirmaciones de los gnósticos respecto al alma, pero no con el simbolismo que prevalece en cualquier otra parte del Bahir. La sección 36 expone una etimología mística de la palabra zahab, oro, en cuyas consonantes «se unen tres middot», «lo masculino, zajar, y ésta es la z, el alma, y ésta es la h... que es un trono para la z, y la h, que garantiza su existencia», porque los dos principios de lo masculino y lo femenino están unidos al comienzo de la primera palabra de la Torá. Es evidente que el texto considera que esta unión es el acto primordial de la creación. Lo femenino, que aquí se presupone, se designa en cuanto tal, es decir, como la hija en la siguiente parábola, pero no en la propia explicación:

¿Y cuál es la función [de la betj? Es como un rey que tenía una hija, hermosa, graciosa y perfecta, y la esposó con el hijo de un rey y le dio vestidos, una corona y joyas. y se la dio a él junto con una gran fortuna. ¿Puede el rey vivir ahora sin su hija [literalmente: fuera de su hija]? ¡No! ¿Puede estar siempre con ella todo el día? ¡No! ¿Qué hizo él? Hizo una ventana entre él y ella, y cada vez que la hija tiene necesidad del padre y eJ padre de la hija, ellos se reúnen a través de la ventana. Esto es lo que está escrito [Salmos 45,14]: «Toda gloriosa es la hija del rey en su morada/; De brocado de oro es su vestido> [el oro de las tres middot que se unen en zahab].

Aquí también se transpone en sentido místico una parábola midráshica sobre un rey y su hija, la congregación, que se encuentra en el Midrash sobre el Cantar de los Cantares 3,9. En otras parábolas de este tipo, la hija del rey era la Torá de la cual no quería separarse aunque la hubiera incluso entregado, en realidad la «prometió», a Israel. Él, en consecuencia, preparó una cámara (el santuario) en la que podía vivir cerca de ellos, como en el comienzo del párrafo 33 del Shemmot rabbá. La parábola midráshica del rey que construyó un palacio para su hija también se refiere a la Torá. El rey hizo que residiera en la más recóndita de las siete cámaras y procíamó: «Quienquiera que entre a presencia de mi hija entra a mi presencia».186 En el Bahir, todos estos conceptos se fusionan en un símbolo. La hija del rey está debajo, en este mundo cuyo principio místico o middá ella representa (como se afirma explícitamente en la sección 98>, pero ella sigue en contacto con su padre mediante una «ventana». Ella es la excelente parcela que está fuera del verdadero jardín, que forrna un mismo conjunto con todo lo que hay dentro de este jardín místico, aunque parezca estar separada del mismo. Todo lo que posee, como en el versículo de Salmos 45, viene <de adentro», del mundo de los logoi y los poderes, y permanece, como último recurso, dentro de ella. La posición de la hija indica el paso de la Shejiná de la trascendencia a la inmanencia.

En calidad de principio activo de este mundo, es la Torá oral mediante la cual se descifra y aplica la Torá escrita. Por esta razón, en la sección 97 se dice también de la Torá oral que Dios la unió a los treinta y dos caminos de la Sofia y la dio al mundo. Es también el corazón porque estos treinta y dos senderos se contienen o aparecen en ella (secciones 43, 67, 75, 105>. «R. Rahmai dijo: "La 'Gloria' (Kabod> y el 'corazón' (leb) son [conforme a su valor numérico] la misma cosa, sólo que a una se le llama según su actuación arriba y a la otra según su actuación abajo, y éste es el sentido de las [expresiones bitlicas, Deuteronomio 4,11]: 'Gloria de Dios' y 'corazón del cieIo'"» (sección 9'). Así, el término corazón que se emplea en el Libro Yecsirá 6,i para la esfera del hombre en general se emplea aquí en un sentido totalmente diferente. En el simbolismo ritual de la sección 62 los treinta y dos flecos187 se comparan con los treinta y dos guardias que vigilan los caminos en el jardín del rey, los cuales, según la sección 67, son también los caminos que conducen al Arbol de la Vida. El guardia que está a cargo de ellos se equipara, en otra parábola de la sección 62, con la hija del rey. Esto muestra, incidentalmente, que el Bahir conocía ya el simbolismo de la última sefirá como Guardián de Israel, shomer yisrael (Salmos 121,4). La hija del rey, que viene de la «forma de la luz>, es, como ya hemos visto, la Sofia inferior (véanse págs. 129 y sig.). Al igual que la «sabiduría» en la Biblia y la Shejiná en el Talmud, ella desciende sobre los seres terrenales. Ella ya no es meramente la presencia de Dios, sino un momento específico en el despliegue de sus poderes. En la sección 44, la frase del Talmud en el sentido de que el nombre de Salomón en el Cantar de los Cantares era un nombre de Dios («el rey, con quien está la paz»)188 recibe una continuación mística del siguiente modo: «Dios dijo: Como tu nombre suena como el nombre de Mi Gloria, Yo te casaré con mi "hija". Pero ¿ella ya no estaba casada? El dijo: Le fue dada a él como regalo, tal y como está escrito (1 Reyes 5,12): "Jehová dio a Salomón sabiduría"».189 Esta sabiduría tiene una doble función: «Si el hombre hace el bien, ella le ayuda y lo acerca a Dios; si no lo hace, lo aleja [de Dios] y lo castiga», disponiendo de los siete poderes superiores que se unen dentro de ella con este propósito. ¿Con quién, pues, está ya la hija casada si ella sólo puede ser «entregada como regalo> a Salomón? Evidentemente, con el compañero de su sizigia, el principio masculino, que es el amado del Cantar de los Cantares. Aquí también se funden los símbolos de la novia y la hija. El contexto, sin embargo, permite otra interpretación: ella podía ser la novia del propio Salomón. De hecho, en la sección 3 se explica 1 Reyes 5,26 por medio de una parábola: «Un rey casó a su hija con su hijo y se la dio como regalo y le dijo: "Haz con ella según tu voluntad"». Debemos cuidarnos de sacar conclusiones precipitadas respecto a la antigúedad de este

texto sobre la base de su aparente conocimiento del matrimonio entre hermanos y hermanas en las casas reales, por ejemplo, en el antiguo Egipto.'90 En realidad nuestro texto presenta una variación, aunque en forma extravagante, de una parábola del Midrash Qohelet rabbá 1, en la que, imitando la petición de Salomón de sabiduría, el consejero del rey pide la mano de la hija del rey. Tomando en consideración el resto de los pasajes similares no puede ponerse en duda que el simbolismo de la novia en el Bahir está relacionado con la sizigia mística antes analizada. Por eso, como ya hemos visto, a ella se la menciona entre las siete formas sagradas del hombre celestial, dado que el elemento femenino se correlaciona con el falo (secciones 55, 114, 116). Este simbolismo de lo femenino tiene un papel capital particularmente en las secciones que siguen a la sección 115. En las secciones 117 y 139 se hace referencia al carácter bisexual de la palmera, cosa que al parecer los autores conocían a partir de su propia observación. Esto nos llevaría de nuevo a Oriente, donde el cultivo de la palma datilera ocupa un lugar tan prominente. Como es un símbolo muy claro de lo masculino, la palmera también tiene un rol importante en la gnosis mandea.191 Como equivalente a las palmeras tenemos, en la sección 117, la cidra, la ambrosía, del ramillete de la Fiesta de los Tabernáculos, pero también la novia del Cantar de los Cantares. He aquí cómo se explica el origen del principio femenino en el mundo y en los seres humanos:

Es como un rey que planeaba plantar nueve árboles masculinos en su jardín y todos ellos debían de ser palmas. Él dijo: Si todos son de una misma especie no podrán resistir. ¿Qué hizo él? Plantó un árbol de ambrosía entre ellos, y fue uno de los nueves que él [originalmente] pensaba [al principio) que deberían ser masculinos.

Cuando se menciona en el Levitico 23,40 el «fruto del árbol hermoso, ramas de palmeras», en la descripción del ramillete festivo, se hace referencia a la ambrosía femenina. El árbol de la belleza, hadar, hace referencia a la belleza que se glorifica en el Cantar de los Cantares, de la que está escrito: «¿Quién es ésta que se muestra como el alba?» (6,io). «Y a causa de ella, la mujer fue sacada del hombre, pues el mundo superior y el inferior no pueden resistir sin lo femenino.» Mientras que el Midrash conoce sólo un simbolismo de la palma, la ambrosía, que la asemeja a la columna espinal192 -una idea que se emplea en la sección ii8 la referencia que se hace aquí a lo masculino y lo femenino es nueva por completo. Se establece una relación entre la palma, tamar, y la sizigia de lo masculino y lo femenino a partir de la relación con el nombre femenino Tamar. Los hijos de Tamar, Fones y Zaraj (Génesis 38,28-30), significan la luna y el sol, que se contienen dentro de la palma del mismo modo que lo femenino y lo masculino

(secciones 138, 193). Pero la exposición más detallada de la sección 139 vuelve a confundir la sencilla visión de la palma masculina y femenina. La ambrosía, que está erguida, representa lo masculino; el hueso del dátil, «se quiebra, del modo en que son las mujeres», lo fe menino, «'"se corresponde con el poder de la luna arriba». Esta esfera es, al mismo tiempo, el mar hacia el que fluyen todos los ríos (secciones 120, 121), que se identifica expresamente con la ambrosía. En la sección 65 se la llama «el mar de la Hojmá», sin duda porque los poderes de la Hojmá y sus caminos corren hacia ella y en ella se contienen. En la sección 51 se insiste de manera directa en que ella es la Shejiná que habita en Israel. Allí es la middá que Dios dio a David y Salomón. En las secciones 50 y 85, el concepto de Shejiná se identifica también con el tsédec, al que ya aprendimos a reconocer como un símbolo de esta esfera. Ella es una cualidad particular que le fue ofrecida a los Patriarcas cuando pidieron una oración en una middá de Dios, que íes permitiera regular su conducta, pero que, una vez ofrecida, no quisieron aceptar. Por eso aquí se la llama (secciones 61, 131, 132) «la piedra que desecharon los edificadores» que «ha venido a ser cabeza de ángulo» (Salmos 118, 22). Pues cuando Abraham, Isaac y Jacob rechazaron esta middá y escogieron la suya propia, le fue dada a David (secciones 50,85). Pero ella no es sólo la piedra o la piedra angular, sino, sobre todo, «la piedra preciosa» y «la joya valiosa», Se la designa así directamente en las secciones 16, 17, 49 y 61. La piedra preciosa que adorna a la hija o a la novia se convierte en un símbolo de ella misma, en cuyos rayos «se contienen todos los mandamientos» (sección 131). La hermosa joya, preciosamente labrada, de este pasaje se transforma en la sección 137 en la Torá, la novia adornada y coronada que ha sido prometida a Dios El simbolismo de la piedra preciosa se puede explicar como reflejo de un simbolismo agádico, en el que la Torá (en el Talmud, Zebah¡m ii6a) aparece como una joya en el tesoro de Dios y donde el alma se compara a una perla193 o-igualmente posible- como una regresión al lenguaje del gnosticismo, en el que la Sofia o el alma se describen asimismo como una joya o perla. Esta piedra preciosa, donde se unen «las joyas de los reyes y las provincias» (así en la sección 61, en referencia a Eclesiastés 2,8), se distingue absolutamente de los reyes que constituyen los poderes activos en el pleroma. Ellos crean los años, es decir, el tiempo. He aquí cómo la sección 49 interpreta Habacuc 3,2:

Un rey tenía una joya valiosa... y cuando se regocijaba la abrazaba y la besaba, se la ponía sobre su cabeza y la amaba. Habacuc le dijo: aunque los reyes están contigo, esa joya es el adorno de tu mundo; por esta razón obtuvo vida para él «en esos años» -en aquella joya que trae

luz a los años.

Pero esta perla, corona o hija no se limita a cumplir una misión en este mundo en su cualidad de «sabiduría inferior» y de «doncella que vino de lejos». A ella también la mueve una dinámica opuesta de ascensión hacia Dios. Existe, por lo tanto, no sólo un movimiento hacia fuera de la Shejiná, sino también un movimiento interior, en el sentido de aquellos poderes que están tejidos en su vestido. Esto se hace particularmente evidente en la reinterpretación mística de un pasaje talmúdico relativo a la oración. En Haguigó i3b, se dice que el ángel Sandalfón, quien recibe las oracioñes de Israel y las teje en una corona, pronuncia el nombre de Dios sobre esta corona. Entonces asciende (por sí mismo) hasta la cabeza de su Señor y lo corona. En la sección 6i se reinterpreta esta imagen. La corona <se eleva muy alto», es a la vez «la joya coronada en la que todo está unido y la piedra angular rechazada. Y se eleva hasta que alcanza el lugar de donde fue extraída». Este lugar, cuyo nombre es «allí», se describe de manera clara en la sección 129 mediante los símbolos del tercer logos. Esto concuerda perfectamente con las relaciones entre la Biná, como lugar de la luz primordial y donde se talla la Torá, y esta última región a la que también se le llama «la casa del tesoro de la Torá oral» (secciones 97, 137). En las secciones 131 y 133 se establece la misma conexión. La luz primordial y la luz de este mundo son dos poderes que tienen como símbolo la piedra preciosa. Una joya suprema, a la que aquí se llama soheret, en un juego de palabras que significa el bien supremo (summum bonum)194 se opone a la otra piedra preciosa, que en sí misma sólo tiene una milésima parte del esplendor de la piedra suprema y que, descrita mediante los epítetos de la novia y la Torá, recibe el nombre de la «joya hermosa preciosamente labrada» en la que Dios um'fica todos los mandamientos. La piedra preciosa inferior constituye, por decirlo así, una pequeña pieza extraída de la piedra preciosa superior. Sin embargo, su casa está para siempre allí, y ella retorna a allá, a su «allí», a la hora de la oración y en el tiempo mesiánico. Esta concepción de un movimiento secreto en el reino de las sefirot, hacia arriba no menos que hacia abajo y asociado particularmente con la Shejiná, adquirió posteriormente una importancia central en la Cábala. Es evidente que en el Bahir se hace mucho más hincapié en el simbolismo de la hija que en el simbolismo específicamente sexual de lo femenino.195 Por otra parte, la sizigia de lo masculino y lo femenino se afirma con frecuencia y de forma explícita, como hemos visto ya en cierto número de ejemplos. La mem cerrada es lo masculino, la mem abierta lo femenino (secciones 57-58). Esto se corresponde con la unión del este y el oeste, que sirve de base a un pasaje profundamente gnóstico relativo a la

transmigración de las almas. Vimos ya que al séptimo logos, en el que tiene su origen la simiente de Israel, también se le llama el «este del mundo». En este sentido la sección 104 interpreta Isaías 43,5:

Te traeré la simiente del este, te recogeré desde el oeste. Si Israel es bueno ante Dios, entonces te traeré simiente desde este lugar y una nueva simiente germinará para ti. Pero si Israel es malo, tomaré de la simiente que ya está en el mundo y de la que está dicho: «Una generación se va y una generación llega»; esto es, la que ya ha venido antes. ¿Y qué se quiere decir con <te recogeré desde el oeste»? De aquella middá que siempre se inclina hacia el oeste ¿por qué se le llama al oeste marab, mezcla? Porque todas las simientes se mezclan allí. Es como el hijo de un rey que tenía una novia hermosa y casta en sus cámaras. Y tenía la costumbre de tomar riquezas de la casa de su padre y traérselas constantemente a ella, y ella lo aceptaba todo y lo ponía aparte y lo mezclaba. Tras pasar algunos días, él quiso ver lo que había acumulado y reunido, y sobre este tema está dicho: De la mezcla te recogí. Pero la casa del padre significa el este, de donde trajo la simiente que sembró en el oeste, y al final, él vuelve a recoger lo que había sembrado.

Éste es un texto muy notable. Existen almas nuevas que nunca han estado todavía en el mundo, pero que sólo descienden si Israel es «bueno ante Dios». En general, las almas circuían de generación en generación. La siembra se realiza respecto a las almas que están en el mundo, esto es, en el cosmos bajo gobierno de la Shejiná, en la esfera del oeste donde, según el Talmud, habita la Shejiná. El retorno a casa desde el oeste, o desde la mezcla y la destrucción, sólo puede significar la redención. Hasta entonces, la ctransmigración es el castigo que corresponde a las almas pecadoras de Israel. La Shejiná es, al mismo tiempo, la hija del hijo del rey y la congregación de Israel. De su reino, que es tanto el mundo terrenal como una región mística, se recogen otra vez las almas «cuando los días hayan pasado», es decir, conforme al esquema escatológico de las cosas, al final de los tiempos, y retornan a la casa del padre, el este místico. Al final de la sección 50 se le atribuye el mismo sentido escatológico a la oración de Ezequías: «Habrá al menos paz y seguridad en mis días» (2 Reyes 20,19). Ezequías oró para que la middá de David -que es el atardecer; el atardecer y el oeste tienen la misma raíz en hebreo- y la de la «paz y la verdad», que es la de la mañana, hicieran de sus días <un día», de tal modo que «todo volviera a ser uno». Este día único es, a la vez, tanto el tiempo primordial de Génesis 1,5 como el tiempo final de la redención, que consiste precisamente en la reunión de lo masculino y lo femenino, cosa ésta que ya aprendimos en la sección 58. No obstante, como acabamos de decir, conforme a este simbolismo, el

elemento sexual permanece en el trasfondo. El libro había más de los adornos que se le ofrecen a la novia que de sus otros atri- butos. Otras parábolas destacan mucho esta concepción de la receptividad, y la imagen de la vasija es la que combina ambas tendencias. Lo femenino es la vasija hermosa en la que se conservan todas las joyas, pero es también el receptáculo del poder de lo masculino. Esta última middá, desde luego, no es exclusivamente receptiva. Es, en realidad, la mas pobre de todas, pero a pesar de esto posee riquezas: tiene dentro de sí una fuerza positiva. Esto se dice con vistas a la letra dalet, que aquí se entiende literalmente como «pobreza»: Diez reyes coincidieron en una ocasión en el mismo lugar, y todos eran ricos. Uno de ellos era en realidad rico, pero no tan rico como cualquiera de los otros.196 Así, aunque su riqueza era muy grande, fue llamado dal, pobre, en comparación con los otros (sección 19). Mientras que los textos que hemos estudiado hasta aquí han acentuado sobre todo esta relación entre la Shejiná y lo masculino como séptimo logos, en la sección 35 vimos también una descripción simbólica de la interdependencia recíproca del sexto logos, que es la «Verdad» y el «Cielo», y el último. Salmos 85,12 se interpreta en este sentido: «La "verdad" brota de la "tierra" [esto es, la Shejináj y [a la inversa] la "justicia" [como nombre de la Shejiná] [también] mira hacia abajo desde el "cielo" en lo alto». Se dice de las dos regiones que se ponen aquí en una relación recíproca entre sí que son las dos filacterias del tefilín que el rey ata a la articulación del codo y a su cabeza. Aquí podemos observar de nuevo cómo el ritual ha adquirido ya un significado mistérico. Los mandamientos de la Torá indican el proceso mediante el cual los poderes divinos actúan en su propio mundo, así como también en el mundo inferior. La relación de la última sefirá con el «todo» y su dinamica particular se expresa sobre todo en aquellos mandamientos a los que el Bahir da una interpretación mística. El precepto de la ofrenda debida a los sacerdotes, tenirná, indica, según las secciones 66 y 71, que la décima sefirá está destinada a esa <ascensión». Es ella quien, mediante el ascetismo y la renuncia al mundo, debe <ascender> en la oración. Las cosas divinas se indican por medio del proceso de colocar la ofrenda aparte, esto es, por la renuncia del místico al mundo para buscar a Dios, así como por la ofrenda misma, símbolo de lo que debe ascender, a saber, la Gloria de Dios que se eleva. Ya hemos mencionado a este propósito el símbolo de las franjas y el tefilín, como también el de la cidra y la ambrosía de la Fiesta de los Tabernáculos (en las secciones 67 y 117- 120). El cumplimiento de los mandamientos de la Torá aumenta la plenitud de la luz en el mundo, como se afirma en la sección 98 en una interpretación escatológica de Habacuc 3,4. 197 Un último desarrollo simbólico de importancia para nuestro análisis es el de la doble Shejiná. Esta fisión

del concepto de la Shejiná no es idéntica a la división de la Sofia en superior e inferior, pero es paralela a la misma. La idea de la doble Shejiná tuvo su origen en una reinterpretación de una cita del antiguo «baraita sobre la Creación». Como ya vimos en las páginas 208-209, de este baraita se cita en la sección 115 una oración relativa a la tierra inferior. La continuación directa de esta oración se emplea en la sección 116, si bien en un contexto absolutamente enigmático. La sección 115 incluía la enumeración de los diez logoi. En la sección ii6 los discípulos, a quienes se ha enseñado esta lista, cuestionan a su maestro:

Ahora conocemos [el orden de los logoi) desde la cima hacia abajo, pero no lo conocemos desde el fondo hacia arriba. El maestro replicó prudentemente: ¿No es acaso lo mismo? A lo cual respondieron los discípulos: ¡Pero maestro! El que asciende no es igual que el que desciende. Pues el que desciende lo hace con rapidez pero no así el que asciende. Y, además, quien asciende puede ascender por otro camino que tal vez no sea el que tome el que desciende.

En vez de dar una respuesta clara a esta pregunta oscura, el anónimo maestro emprende una exposición que, como ya constatamos en las secciones 116-123, tiene que ver ante todo con lo femenino y su simbolismo, por lo que parece tratar del ascenso de abajo hacia arriba. El maestro introduce su respuesta con una oración que se lee como sigue en la fuente, el ya mencionado baraita sobre el Ma 'asé Beresh it. «Así como Su Shejiná está arriba, también lo está Su Shejiná abajo».198 El sentido allí es que la misma Shejiná -la presencia de Dios que aún no se ha convertido en una middá está arriba y abajo. En el Bahir, por otra parte, se cita la oración de tal forma que permite una interpretación en el sentido de que existe una Shejiná abajo, como asimismo existe una arriba. A la pregunta de cuál es entonces esta Shejiná (la inferior) la respuesta es: «Es la luz emanada de la luz primordial». Ya hemos examinado la cuestión de si esta luz primordial es la Hojmá o la Biná. En cualquier caso, la Shejiná inferior se designa aquí como la Gloria de Dios, que llena la tierra. Luego, la continuación había de los siete hijos del rey y las siete formas santas; progresa, por lo tanto, desde abajo hacia arriba. Resulta difícil decidir si esta duplicación de la Shejiná se debe entender como una fisión de lo femenino en madre e hija o de manera más bien análoga a la de la doble Sofia. La sección ií6 (al me- nos como se lee en el manuscrito más antiguo) designa precisamente a la Sofia como la luz primordial, mientras que la sección 74 da a la Biná no sólo el nombre de madre, lo que ya sabíamos, sino también el de gloria. Tendríamos así una «gloria superior» junto a una «gloria inferior». Tal idea de la pluralidad de la gloria no es en modo alguno una innovación cabalística. Ya había

aparecido en el comentario de r. Hananel de Cairouan (siglo xi), quien había distinguido varios niveles del Kabod: «Hay un Kabod por encima del Kabod».199 Los antiguos cabalistas también conocían este pasaje al que citan. Desde luego, el Kahotl de Hananel, así como el de Saadya y el de Yehudá ben Barzilai, es un Kabod creado, mientras que para el Libro Bahir y la Cábala más antigua, el carácter de estos logoi sigue siendo dudoso. Cada vez que la idea de la luz primordial se aplica a uno de los eones, como sucede en las secciones 97 y io6, se hace referencia a la «creación» de esta luz primordial, mientras que en la sección 116 se dice que la Shejiná inferior ha «emanado» de la luz primordial. No estoy seguro de hasta qué punto han de leerse, según su sentido técnico, verbos como «crear» y «emanar». Encontraremos otros casos de fluctuaciones similares en la terminología entre los cabalistas provenzales y sus discípulos, a pesar de su evidente inclinación hacia la doctrina de la emanación. No quecda claro, al menos para la mayor parte del Bahir, silos eones o logoi fueron creados por Dios o si más bien son una emanación de él. Tal vez los autores nunca se plantearon una pregunta como ésta.

9. ELEMENTOS DE LA DOCTRINA DE LOS EONES ENTRE LOS HASIDIM ALEMANES

Hemos llegado al final de nuestro estudio sobre los diez logoi o sefirot en el Libro Bahir. Los fragmentos hebreos de carácter gnóstico que hemos sido capaces de identificar en nuestro análisis o que nos vemos obligados a presuponer en el origen de nuestros textos surtieron el efecto de estimular especulaciones similares en círculos que todavía no podemos definir con claridad. Es bastante lo que en estas fuentes apunta hacia Oriente, pero hay otros elementos que bien pudieron haberse desarrollado entre los hasidim alemanes. El libro Raza rabba no fue la única fuente oriental que se utilizó en la composición o edición del Bahir. Nuestro análisis detallado demostró la existencia de motivos y símbolos procedentes de una tradición específica que tal vez haya sido una tradición viva y no sólo literaria. La academia de los primeros cabalistas sometió sus fuentes a una revisión intensa. Algunas cosas se dejaron tal y como eran, pero a otras se íes confirió formas judías por completo nuevas. Otras, por último, fueron añadidas para que se ajustaran al marco de referencia común que ellos intentaban crear. Podemos por lo tanto imaginar un fermento religioso que probaba su vitalidad en la receptividad hacia fragmentos de una antigua tradición. Un fermento de este tipo parece igual de probable para el norte de Francia y Renania en el período de las cruzadas que para Provenza, tan profundamente sacudida en aquella época por el movimiento cátaro. Hay ciertos detalles en el Bahir que apuntan a una relación hacia cada una de estas regiones, y tal vez existieran en cada

una de ellas grupos como el que editó finalmente el Bahir en la forma que ahora conocemos. En ambas regiones, la forma agádica de expresión aún existía con tal vitalidad que los compiladores anónimos no se inhibían en expresar sus nuevas ideas y los productos del nuevo fermento religioso en el estilo del Midrash agádico, el cual se avenía mejor con ellos y íes parecía natural incluso si estos nuevos midrashim parecían más bien provocadores y paradójicos.

Poseemos documentos religiosos procedentes del círculo de los hasidim alemanes que muestran cuán cercanas estuvieron las doctrinas de algunos de ellos a las especulaciones gnósticas sobre los eones. A este respecto, hay un hecho que reviste un interés particular: algunos textos de los que hemos llegado finalmente a conocer que fueron editados unos cincuenta años después del Bahir, y que por lo tanto se descartan como posibles fuentes de esta obra, carecen notoriamente de los sorprendentes elementos gnósticos que descubrimos en nuestro análisis del Bahir. Nos enfrentamos a un proceso dentro del judaísmo, que había asimilado una tendencia subterránea, que intentaba describir de un nuevo modo el mundo de la Merkabá. Poseemos la obra, datada a comienzos del siglo XIII, de un autor desconocido: el Sefer ha-hayyim, el Libro de la vida. Este libro resulta notable no sólo por sus paralelos con la Cábala, sino también porque muestra claramente cuántos elementos gnósticos faltaban todavía para transformar las doctrinas del libro en algo que se asemejara a la Cábala del Bahir... iy esto a pesar de que para entonces ya se conocía el Bahir en el sur de Francia!

El Sefer ha-hayyim dice:

Todos los cielos son como puntos bajo el cielo del Trono de la Gloria y allí todos los marávilfosos [atributos] tienen su posición particular: el Conocimiento por sí mismo, el Entendimiento por si mismo, la Sabiduria por si misma, el Temor de Dios por si mismo, la Fuerza [Gueburá] por sí misma, todos estos maravillosos atributos tienen su origen en el poder de su Kabod por sí mismo. Y correspondiéndose con estas «glorias» que están en el cielo superior que es llamado «la década santa», hay lugares en el nc"eno [cielo], y allí los ángeles son creados a partir de es- tos niveles, de la gran luz, cada uno de acuerdo con la grandeza de su niveI del cual extrae su santidad. Conforme a la medida de lo que recibe del poder supremo. hay un ángel que fue creado de la luz del conocimiento y él lo conoce todo; hay uno de la luz del discernimiento, de la luz del poder. de la luz de lo maravilloso, y así sin número ni final. Éstos forman el prúner kabod, que se contiene en los universaIes.200

Los universales, kelalim, constituyen pues un mundo de ideas por encima de los ángeles que forman la «primera gloria» o suprema. La relación con las sefirot de la Cábala se hace evidente al momento. La misma visión se formula de una manera incluso más aguda en un pasaje al final del mismo libro, que dice de las midtlot divinas, consideradas como «lugares» en el mundo del pleroma y como fuentes a partir de las cuales se crean, o tienen su origen, los ángeles y los poderes inferiores:

En el mundo superior hay innumerables lugares, de los cuales uno tiene un rango más elevado que el otro, sin número y sin final. Y para cada cosa hay otros lugares: fuentes de la Sabiduría por sí misma, el Entendimiento aparte, el Conocimiento aparte, el Amor (hésed) aparte, la Justicia aparte, la Misericordia aparte, la Venganza aparte, la Ira aparte. Y el rango de los ángeles creados por la palabra de Dios se determina según la fuente. Pues de la fuente de la Misericordia los ángeles de la misericordia fueron creados.[...) Y lo mismo sucede con cada grupo creado de ángeles. Conforme a la luz de la potencia que recibe se le da su nombre, pues aquello que es creado de la luz de la potencia de la misericordia es llamado luz misericordiosa... [y lo mismo sucede con aquellos ángeles que son creados de la luz de la fuente de la Sabiduría, la Paciencia, de la luz de la fuerza, del lugar del Hésed, de la luz de la Verdad y del lugar de remisión de los pecados -una secuencia reminiscente en parte de algunas sefírot cabalísticas-]. Y sucede lo mismo con todas las middot, y todas las cosas que pasan en el mundo inferior tienen lugar por mediación de ellas, y éste es el secreto de toda la Torá y de toda la Escritura.201

Estas citas muestran que la noción de las mitlalot como eones fue también posible dentro del hasidismo alemán. Seria dificil determinar si las fuentes más antiguas del Bahir influyeron o no en estas visiones. La diferencia radica en que aquí falta todo lo que en el Bahir nos parece extraño o específicamente gnóstico. Por otra parte seria un error pasar por alto la posibilidad de que una concepción esotérica como ésta de los símbolos de la Merkabá, conforme al espíritu del Bahir, pueda encontrarse en los escritos de EI'azar de Worms, en particular cuando se refiere a una tradición oral relativa al significado místico de tales símbolos:

Cuando está dicho en el Libro de la Merkabá que los ángeles que están situados sobre las puertas de las siete Hejalot cabalgan sobre caballos ardientes que comen carbones ardientes.[...]202 Es bien conocido que en las regiones supetiores no se come ni se bebe. Pero si yo escribiera la interpretación, alguien indigno puede llegar a vería y arribar a concepciones corrllptas de la misma.[...] Por eso [una interpretación

tal puede ser transmitida] sólo por medio de la tradición, cabbaló, esto quiere decir, a través de la transmisión oral.203

Los primeros cabalistas también interpretaron las descripciones de los profetas de la Merkabá y las revelaciones de los autores de la literatura de las Hejalot como símbolos de estados profundamente espirituales. No sin razón el comentario anónimó cabalístico sobre la Merkabá, cuyo verdadero autor puede ser identificado como Ya'cob ben Cohen de Soria, se atribuye en algunos manuscritos a «la Cábala del hasid r. EIi'ézer de Worms». En Narbona, alrededor de 1250, Ya'cob Cohen y su hermano Yitshac se encontraron con un «hasid y cabalista», un discípulo de EI'azar, quien, al parecer, sabía cómo combinar la tradición hasídica con la tradición cabalística del grupo provenzal.204 Tal vez este discípulo anónimo era más leal a la transmisión oral de las ideas de su maestro de lo que nosotros podemos concluir a partir de una simple comparación de sus escritos con los de los primeros cabalistas. En otra parte he expuesto las ideas de los hasidim alemanes respecto al Kabod.205 Entre ellos, la doctrina de Saadya de la Gloria primero creada, «el granc esplendor que se llama Shejiná», se combina con una reinterpretación en el sentido de un resurgimiento de la doctrina del logos, que tal vez se pueda explicar por un renacimiento subterráneo de ideas platónicas. En el siglo XII todavía se trazaba una distinción entre dos formas o tipos de Kabod, uno interior y otro exterior, mientras que la Shejíná se identificaba por lo general con la gloria interior o incluso con la voluntad divina. En otra parte, sin embargo, incluso el propio EI'azar de Worms expresa una concepción que hace de la Shejiná un décimo «reino» o un décimo dominio dentro del reino divino, en un sentido muy similar al de las especulaciones del Bah ir respecto a los eones. Resulta muy significativo a este respecto un pasaje de su Sefer ha-hojmá, un comentario sobre el nombre místico de cuarenta y dos letras de Dios En el texto sobre el tefilín de Dios, que se compone de las oraciones (tefilot) de Israel, se dice de la corona ('atará) que mediante estas oraciones asciende desde abajo para descansar sobre la cabeza de Dios llamándose entonces Aktariel, en un lenguaje absolutamente cabalístico:206

Pues la tefilá se sienta a la izquierda de Dios como una novia al lado del novio, y a ella se la llama la hija del rey; a veces también se la llama, de acuerdo con su misión [para aquellos que están aquí abajo] hija de la voz [la expresión talmúdica para la voz celestial que los mortales a veces escuchan]. De esto Salomón dijo [reinterpretando Proverbios 8,30): Y estuve [Shejiná] junto a él, y el nombre de la Shejiná es eyé [yo estuve) y la palabra vecina [en el versículo] puede también explicarse, de acuerdo con el Targum, como <ella se

engrandeció».207 Pues a ella se la llama la hija del rey porque la Shejiná está con él en su casa y es con relación a esto que se hace referencia [en Salmos 91,1] a morar a la sombra de shaddai [irel, «sombra», se interpreta aquí en el sentido de etsel, «junto a»] lo que signifíca: él tiene una sombra que se llama «al lado de él» y éste es el décimo reino, maljut, y éste es el misterio de los misterios. Y sabemos que la palabra sod, misterio, puede ser interpretada [mediante el método del misticismo de las letras] como la palabra maIjuL Sobre cada lado de la Shejiná están las coronas de la realeza.208 Y ella misma es de 236.000 miriadas de parasangas de longitud [esto es, ella es la teofanía de Dios sobre su trono cómo la describe el Shi'ur comá)... Y ella rige el mundo y se la nombra ángel de Dios en virtud [de su] misión, pero con ella no tiene lugar ninguna separación [de Dios). Y de esto el versículo [Éxodo 23,20] dijo: He aquí que yo envió mi ángel delante de ti. Éste es la Shejiná. Y en este sentido los sabios explican el versículo [Números 16,4): Moisés se postró sobre su rostro, esto es, porque la Shejiná estaba [allí] él se postró ante Dios.209 Por eso los profetas vieron a la Shejiná, que es lo ema- nado,210 como está dicho en el Sefer Hejalot que la Shejiná habita debajo del querubín,211 y [en un origen] los ángeles y los hombres la vieron. Pero cuando la generación de Enoch pecó, la Shejiná ascendió hacia el cielo. En cuanto al Creador y dueño de la Shejiná, está oculto de todos y no tiene ni medida [como en el Shi'ur comá) ni semejanza, y ningún ojo lo ha visto... Y éste es el misterio de la corona y el misterio de Ja Shejiná, y quienquiera que posea este conocimiento tiene parte en el mundo venidero, hereda ambos mundos y se salva del juicio del Guehená y es amado y querido abajo.212

Asimismo, se dice en otro pasaje del mismo libro (en un comentario sobre el nombre de las cuarenta y dos letras, atribuido a Hai Gaón):

A la Shejiná del Creador se la llama hija, cómo está dicho [Proverbios 8,30]: Con él estaba yo Shejiná, y este «con él» se traduce en el Targum por tybrtm, 213 que tiene la misma cantidad de letras que hydm tb, la hija de su dueño, y se llama décima sefírá y maljut, porque la corona de Ja realeza está sobre su cabeza.

El libro que contiene esta curiosa cita fue compuesto en 1217, poco después de la muerte de Yehudá Hasid, Prueba que el simbolismo de la Shejiná como hija, como maljút de Dios y como gobernadora del mundo y de la décima sefirá era ya bien conocido en este medio. La unidad entre ella y su origen, del que no se separa a pesar de su misión en el mundo inferior, se acentúa aquí de una manera que se asemeja en mucho a la de la sección 90 del Bahir [en la parábola de la hermosa parcela de terreno]. Los versículos bíblicos que se alegan

aquí difieren de los que cita el Bahir, el cual, además, parece desconocer la concepción de la Shejiná como «ángel de Dios», aunque esté por completo en el espíritu del hasidismo alemán. Dado que no hay pruebas de que El'azar conociera el Bahir, debemos atribuir estas correspondencias, al igual que otras ya mencionadas, a un conocimiento al menos parcial de las mismas fuentes que se utilizan en el Bahir. Esto resulta muy significativo. El simbolismo de la novia y de la hija del rey se transfiere aquí de la congregación a la Shejiná, como sucede en los fragmentos más antiguos de este simbolismo en el Bah ir, donde captamos un eco del lenguaje gnóstico. El significado histórico de este paso importante en sentido del simbolismo cabalístico consiste precisamente en la unión entre el elemento nacional de una congregación de Israel, que se concibe de forma mística, y la nueva concepción religiosa de la Shejiná. A la congregación mística se le asigna un lugar suprahistórico en la evolución interna del mundo divino, y con esta nueva forma ocupa el lugar de las esencias espirituales de los antiguos símbolos gnósticos. Es el portador vivo de la reflexión divina en este mundo. ¿Dónde tuvo lugar la fusión de estos dos motivos en un nuevo símbolo? ¿En Oriente o entre los grupos de los hasidim alemanes? Nuestro conocimiento no basta para responder a esta pregunta. La clara regresión al lenguaje del gnosticismo hace pensar en la primera suposición. La segunda tal vez tenga a su favor la gran importancia vital que tendría una combinación como ésta en el contexto de la experiencia histórica de una comunidad tan oprimida como lo fue la juderia de Europa Oriental en el período de las cruzadas. Los escritos de los hasidim alemanes que conocemos resaltan la doctrina de la Shejiná y del Kabod sin que se aluda a factores históricos específicos. Pero cuando esta doctrina se asoció con la idea de la congregación de Israel, recibió un sentido especifico. Cada miembro del cuerpo místico de la comunidad de Israel estaba también llamado a manifestar en su propia vida el misterio de la Shejiná, como se expresa asimismo en la historia de la comunidad. Esto, sin duda, explica la relación especial entre la mayoría de los mandamientos y la interpretación particular del misterio de la Shejiná, que ya analizamos al final de la sección 8 de este volumen. Al cumplir un mandamiento, el hombre manifiesta algo del reflejo oculto que se posa sobre todo el mundo y cada uno de sus individuos, así como sobre cada acto. De este modo se une con la totalidad histórica de la congregación de Israel y con la Shejiná, que es su parte más oculta y su realidad mística. Así, las sefirot fueron concebidas como el lado interior de la Shejiná, como poderes que sólo se manifiestan de manera abierta en ella y a través de su intermediación. Pero incluso si de esta forma podemos aportar un poco de luz sobre la relación de los más antiguos cabalistas con el

mundo de sus símbolos, la formación histórica de estos símbolos sólo se puede explicar de manera adecuada mediante la relación con el remanente de la doctrina gnóstica de los eones. La cita de El'azar de Worms muestra, además, que aquí la hija, sea gnóstica o agádica, se puede identificar también fácilmente con Metatrón, el ángel o mensajero a quien Dios, según Éxodo 23,20, envía ante Israel. Esta identificación es frecuente en los escritos hasídicos así como en los antiguos documentos cabalísticos.214 Esto significa una clara promoción de Metatrón, quien en la gnosis de la Merkabá porta también el nombre de Yahoel. El propio ángel se convierte en una figura del Kabod. Los maniqueos exponen un caso análogo. Según Teodoreto, la luz virgen se llama loel,215 que no es otro que el hebreo Yahoel, aunque considero que dificilmente esto sea algo más que una mera coincidencia. El propio Libro Bahir, como ya he afirmado, no ha conservado especulaciones relativas a Metatrón.

10. LA TRANSMIGRACIÓN DE LAS ALMAS Y EL MISTICISMO DE LA ORACIÓN EN EL BAHIR

Si queremos comprender las posibles relaciones entre el Bahir y sus fuentes, así como también con la tradición del hasidismo alemán, en la forma que debieron de haber asumido ya en la primera mitad del siglo XII, debemos dirigir nuestra atención a otras dos cuestiones que hasta el momento sólo hemos tocado de pasada: la doctrina de la transmigración de las almas y el misticismo de la oración. El problema de la transmigración de las almas ya fue mencionado en el transcurso de nuestro análisis de las secciones 86 y 104, y hemos sido capaces de determinar que precisamente la fuente de la sección 86, que se preserva en el Raza rabta, no contiene nada respecto a este tema. Parece, por lo tanto, haber penetrado en el libro desde otra fuente cuando estaba en fase de redacción. Tal vez los detalles que ofrece el Bahir puedan ayudarnos a reconstruir esta fuente. A este respecto resulta notable el hecho de que si bien el Bahir parece estar en conocimiento de la idea, no existe todavia para ella un término. La expresión guilgul, que aún desconoce por completo, se hizo corriente sólo dos o tres generaciones después del Bahir, y se corresponde exactamente con la revolutio animarum latina de los escritos de Agustín sobre los maniqueos, si bien parece ser absolutamente independiente de éstos.216 Lo que importa aquí es el hecho de que esta doctrina se enseña como un misterio, sólo accesible a los iniciados, pero al mismo tiempo al autor le parece que es tan evidente que no precisa de una justificación especial. Los cátaros también la enseñaron como un secreto, hecho éste nada sorprendente desde el momento en que la Iglesia había condenado esta doctrina de manera formal y dogmática, y cualquiera que la adoptara era considerado

inmediatamente como hereje. Los detalles de esta doctrina, tal y como la enseñaban los cátaros, son muy diferentes.217 Así, el Bahir desconoce la idea de una migración hacia cuerpos de animales o hacia cualquier otra cosa que no sean formas humanas de existencia. La doctrina de la transmigración de las almas surge como una respuesta a la cuestión de la teodicea:

¿Por qué le va bien al malvado y mal al hombre justo? Porque el hombre justo ftie ya [una vez] en el pasado un malvado y ahora sufte castigo. Pero ¿acaso se castiga a una persona por [los errores cometidos en] los días de su juventud?... No me refíero a la [misma] vida, me refiero al hecho de que él ya estuvo allí en el pasado. Sus compañe ros le dijeron: ¿Durante cuánto tiempo hablarás todavia con palabras oscuras?

En respuesta, r. Rahmai íes expone Isaías 5,2, la parábola del dueño de un viñedo que repetidas veces podaba y replantaba porque las vides no crecían bien:

¿Con qué frecuencia? Dijo él: hasta mil generaciones, pues está escrito [Salmos 105,8]: «De la palabra que mandó para mil generaciones». Y éste es el sentido de la frase [en Haguigá 13b]: 974 generaciones foeron defícientes; entonces Dios apareció y las impíantó en cada generación (sección 135).

Las objeciones que se plantean aquí muestran que los inquiridores eran completamente ajenos a la doctrina esotérica a la que se refiere el apócrifo r. Rahmai. Sus afirmaciones íes resultan incomprensibles. La noción se imparte no en una exposición teorética coherente sino, como también sucede en otros pasajes del Bahir relativos a esta doctrina, en forma de parábolas. La parábola menciona expresamente sólo tres intentos fracasados de mejorar el viñedo. No queda claro si esto es ya una alusión a la idea posterior de una triple transmigración. El pasaje talmúdico que se interpreta aquí en el sentido de la transmigración de las almas también omite la misma. Conforme a la Aggadá, la Torá fue entregada veintiséis generaciones después de la creación del mundo. Pero según la interpretación rabínica del Salmo 105, Dios dio Su «palabra» (esto es, la Torá) después de que hubieran pasado 1.000 generaciones. La Aggadá talmúdica resuelve la contradicción diciendo que Dios ha dispersado 974 generaciones de hombres impíos entre todas las futuras generaciones en las que, en realidad, son los malvados. En el Bahir, estos malvados son las vides malas, a las, que, sin embargo, no se íes niega la oportunidad de someterse a una nueva prueba y salir de ella como justos. La sección 39 dice la misma cosa cuando había de las almas que vuelan «hasta

1.000 generaciones» desde la región mística del Shabbat. La idea de que la generación que se marcha es, conforme al número de almas existentes, la misma que regresa (sección X 6) apunta en la misma dirección. Aquí también, como hemos visto, la justificación era el resultado de la revisión de una parábola agádica en el Talmud. Sólo si Israel se muestra digno recibirá a las nuevas almas procedentes del Shabbat o del este, es decir, desde el séptimo logos (sección 104). La mayoría de las almas han de errar hasta que sean redimidas y puedan volver del mundo de la mezcla. La reunión del semen que está disperso por el cosmos, el mundo de la mezcla, es un antiguo símbolo gnóstico que adquirió un gran significado en los ritos mistéricos de ciertas sectas antinómicas.218 El mismo simbolismo aparece en el Bahir, pero sin un tono antinómico. Las almas regresan finalmente a casa, a la «casa del padre», desde donde el hijo del rey las había sacado para traérselas a su novia. Esto es una reminiscencia de la interpretación sugerida por muchos investigadores anteriores para el «Himno gnóstico de las almas», una interpretación que evidencia una tendencia similar a la de cómo los cabalistas estuvieran o no en lo cierto desde un punto de vista histórico interpretaban el simbolismo de sus fuentes. En realidad, la «casa del padre» aparece en un contexto similar. La exposición subsiguiente de este tema en las secciones 126-127 resulta bastante curiosa. Una vez más, en una reinterpretación de una frase talmúdica el texto explica que el Mesías únicamente puede venir cuando todas las almas «en el cuerpo del hombre» estén agotadas y finalicen su migración. «Sólo entonces pueden salir las [almas] nuevas y sólo entonces puede nacer el hijo de David.» ¿Por qué así? «Porque su alma es nueva entre las otras.» El alma del Mesías no está sometida, por lo tanto, a migración. Aquí la doctrina cabalística pone de manifiesto su nota característica. No estamos ante una reminiscencia de anteriores doctrinas de la reencarnación, como las que conocemos a partir de ciertas doctrinas judeocristianas respecto al verdadero profeta, por ejemplo, en los escritos pseudo cíementinos, y que también ejercieron una influencia considerable sobre las sectas shiítas del islam que compartieron una idea simiIar.219 En ellas, el alma de Adán, el verdadero profeta, atravesaba el eón, este mundo, revestida de muchas formas hasta que finalmente hallaba reposo en la del Mesías.220 Más tarde, los propios cabalistas desarrollarían esta idea de manera independiente, en su supuesta cadena de reencarnaciones -Adán, David, el Mesías-; esta doctrina, sin embargo, no se conoce antes de fines del siglo XIII. ¿Pudo haber surgido en Oriente esta tesis del Bahir, tal vez en oposición consciente a ciertas ideas en boga? ¿Se desarrolló con absoluta independencia de ellas? Es difícil responder a estas preguntas. Los hasidim alemanes no saben nada de la transmigración

de las almas y de las ideas que se asocian con ésta, como demuestra el Hojm'á ha-nefesh. la detallada obra de EI'azar de Worms sobre el alma. Según la visión pesimista de los cátaros, todas las almas en este mundo no son otra cosa que espíritus caídos. Aquí también se produce un claro contraste entre la doctrina del Bahir, que considera, en cualquier caso, el descenso de las «nuevas» almas como posible y determinado por las buenas acciones de Israel. La parábola de la sección 127, larga y hasta cierto punto tosca pero en sí misma muy curiosa, no facilita la aclaración de las fuentes de esta concepción. La totalidad de las almas se compara al pan que el rey envía a sus soldados, quienes por negligencia permiten que enmohezca. Cuando durante la inspección se supo esto, el rey, enfadado, ordenó que se secara y restaurara tan rápido como fuese posible. A estas personas íes juró que no íes daría más pan hasta que hubiesen consumido todo este pan mohoso.221 A diferencia de la concisión que por lo general caracteriza las parábolas del Bahir, ésta se dilata y extiende de manera muy extraña, sucediendo que en el transcurso de la misma el motivo del pan como representación de las almas cambia inesperadamente y adquiere el sentido del pan como estudio de la Torá. Aquí, también, sólo cuando se consuma el pan viejo, es decir cuando se purifiquen las almas pecaminosas, habrá otro pan nuevo. El lenguaje de la parábola parece más apropiado para Francia o Alemania que para Oriente.222 Como he subrayado antes, el Bahir no ofrece una justificación de esta doctrina, lo cual resulta curioso dado que en la época en que el libro fue editado en Provenza, la teología oficial del judaísmo la re chazaba por compíeto.223 Dos explicaciones parecen posibles: o bien la doctrina que se contiene en los textos del Bahir es más antigua que la polémica que los filósofos judeoárabes dirigieron en contra de ella, o se profesó en círculos a los que no afectaban consideraciones filosóficas como éstas, y que no prestaban atención a las mismas. Claro está, tales círculos pudieron también haber existido en Oriente. Sabemos que durante el periodo del gran fermento religioso en el oriente, durante los siglos IX y X -cuando se propagaron varias formas de la doctrina de la metempsicosis en los círculos musulmanes, particularmente entre algunos mutazilitas y entre los gnósticos de tendencia ismaelita- esta doctrina tuvo también sus partidarios entre los judíos orientales. Saadya polemizó largamente contra los partidarios judíos de estas doctrinas, que él rechazaba como fantásticas.224 Un autor árabe nos cuenta de la existencia de judíos que apoyan sus creencias en la transmigración de las almas citando la visión de Nabucodonosor en Daniel 3, la cual relacionan con la migración del rey a través de dife rentes formas animales hasta que vuelve a adquirir una forma humana.225 Tal exégesis no se encuentra entre los antiguos cabalistas. Lo mismo es aplicable a las razones que

Quirquisaní, un autor caraíta del siglo X, invoca en favor de las doctrinas. Sabemos por su Libro de las luces que Anán, a quien la tradición caraíta remonta el cisma entre rabanitas y caraítas, adoptó la doctrina de la metempsicosis y escribió un libro sobre el tema. Anán venía de Babilonia y debía de conocer otras corrientes y tradiciones más antiguas, a las que nosotros ya no tenemos acceso, de diversas sectas judías. Los propios caraítas se separaron luego de los partidarios de Anán, quien siguió manteniendo la doctrina de la metempsicosis. Quirquisani conocía los escritos árabes de este grupo, ahora perdidos o cuando menos los argumentos de los mismos que estos sectarios exponían oraImente- y dedicó dos capítulos de su obra a su refutación.226 Estas citas muestran que estos antiguos sectarios basaban su opinión en pasajes de la Biblia completamente diferentes de los que se citan en el Libro Bah ir o entre los antiguos cabalistas. Resulta difícil, en consecuencia, admitir un vínculo directo entre estos grupos judíos orientales de los siglos VIII al X y los conventículos cabalistas más antiguos del sur de Francia en el siglo XII. Por otra parte, es posible que estas antiguas tradiciones gnósticas, como otras entre los cabalistas, se remonten a diferentes grupos en Oriente, respecto a los cuales no poseemos ningún testimonio escrito. En las proximidades de las comunidades maniqueas y mandeas de Mesopotamia, los materiales gnósticos permanecieron vivos en una gran variedad de formas,227 hasta el punto de que podemos imaginar fácilmente la existencia de esos judíos gnósticos. Algunos fragmentos de sus doctrinas, mezclados con otros materiales, pudieron haberse abierto camino hasta Europa. Tal vez el simbolismo de la palmera datilera, que aparece en algunos textos, apunte en la misma dirección. Pero no debemos subestimar las dificultades que pían- tea una hipótesis como ésta. Mientras que los hasidim alemanes, como hemos mostrado con frecuencia en este capítulo, pudieron haber conocido algunas partes de estos fragmentos, otros tal vez quedaron inéditos. ¿Estas tradiciones pudieron haber llegado directamente desde Oriente hasta Provenza, evolucionando allí de manera paralela a la del catarismo? La dificultad para saberlo radica en la forma nada teórica o filosófica en que se presenta la idea de la metempsicosis en el Bahir. Pues en la religión dualista de los cátaros, que predicaba una diferencia esencial entre la naturaleza y el origen de los mundos físico y espiritual, esta idea no presenta las mismas dificultades que para la teología filosófica y la psicología del monoteísmo. La hipótesis de un paso del alma individual a otro cuerpo podía parecer mucho más cuestionable a la doctrina aristotélica del alma como entelequia del organismo que a la psicología dualista del tipo de los platónicos, donde esa doctrina podía tener fácil cabida. Sin embargo, incluso un neoplatónico judío como Abraham bar Hiyya se mostró intolerante

ante la doctrina de la transmigración de las almas.228 ¿Cómo, a pesar de todo, penetró en Provenza una o dos generaciones después de él? Por ahora pienso que debemos dejar abierta la pregunta sobre dónde se originó históricamente la doctrina de la metempsicosis, tal y como ésta se expone en el Bahir, a pesar de su proximidad en tiempo y lugar al movimiento cátaro. En general me inclino a aceptar la primera hipótesis, es decir, la de que nos enfrentamos a fragmentos de una tradicion gnostica mas antigua que llegaron de Oriente por caminos que ya no podemos descifrar y que alcanzaron a los cfrculos en los que se originó el Bahir. Por otra parte, los pocos pasajes que en el Bahir se refieren al misticismo de la oración sugieren una relación más específica con el hasidismo alemán. De acuerdo con la propia tradición de este último, estas doctrinas vinieron de Oriente. Vimos previamente, cuando analizamos los vestigios del Raza rabba, que había desarrollos en tal dirección que de hecho ya se observaban en ese libro. Pero sólo entre los hasidim el misticismo de la oración fue consecuentemente desarrollado. Las palabras de las oraciones litúrgicas comunes están llenas de alusiones y referencias secretas a los nombres de los ángeles y a la propia divinidad, sobre los cuales medita (en formas que no están cIaras para nosotros) la persona que ora, o que implican un efecto mágico de la oración. En el Bahir, la oración ya está vinculada a la concentración meditativa en las sefirot o poderes de Dios. La inmersión mística en la Merkabá, de acuerdo con la nueva significación que adquiere aquí el antiguo concepto, es como una oración que atraviesa evidentemente las mismas esferas o que se dirige hacia ellas. Tal vez sea éste el espíritu con el que en las secciones 46-49 se interpreta la oración de Habacuc (comenzando en 3,1) como una oración mística. Ésta atraviesa los «lugares» místicos y busca comprender la unidad de Dios en la diversidad de sus obras, que son efectos de sus actos (¿los eones?) (sección 48). A esto corresponde en las secciones 77 y 83 la < unificación» del nombre de Dios en sus po deres, cuyos símbolos uno encuentra en la oración del Shemá ' (Deuteronomio 6,4). Aquí se considera que la oración es, según la antigua concepción talmúdica, como un sustituto del servicio sacrificial. Su sentido es el mismo: proclamar la unidad de los «poderes» en Dios o realizarla mediante la meditación. En este sentido, sobre todo, se explica la elevación de las manos en la bendición de Aharón (Levítico 9,22) y durante la batalla contra Amaleq (Éxodo 17,11). La elevación de las manos en la bendición sacerdotal, al final de la oración Amidá, se corresponde con la elevación de las manos después del sacrificio (sección 87): es un gesto que señala la unión de las sefirot, que aquí de un modo específico se mencionan como contenidas las unas en las otras. La victoria de Israel sobre Amaleq cuando Moisés levantó sus manos está al mismo nivel. Moisés dirigió

la «concentración del corazón», kavcm ha-leh, a aquella middá que se llama Israel y que contiene la Torá de la Verdad. «Él indicó con los diez dedos de su mano que [esta midá'áJ le confiere permanencia a los diez [logoi], de tal modo que si [esta middá] no ayuda a Israel, los diez logoi ya no serian santificados todos los días, y entonces Israel salió victorioso.» La expresión kavanó ha-leb ha sido tomada del Targum y el Midrash229 y significa concentración del espíritu. A partir del Libro Bahir fue utilizada por los cabalistas en el sentido de «meditación mística» so bre las sefirot y fue el concepto fundamental de su misticismo de la oración. El Midrash afirma ya que ahora la oración de Israel no es escuchada porque desconoce el nombre explícito y completo de Dios, shem ha-meforash.230 Si, por lo tanto, alguien conoce este secreto, su oración será escuchada. La misma idea se desarrolla de manera muy audaz en una interpretación de Habacuc 3,10 en la sección 95:

Si hay en Israel hombres ilustrados231 y tales que conozcan el secreto del nombre venerable y levanten las manos, serán escuchados inmediatamente, pues está dicho [Isaías 58,9]: <Entonces invocarás y te oirá Jehová». [Esto se debe entender del modo siguiente]: Si invocas lío que se indica en la palabra] az, Dios responde. ¿Y esta az [compuesta de álef y zayin] qué significa? Esto enseña que no está permitido invocar a la álef sola u orarle a ella, sino únicamente con las dos letras que están asociadas a ella y que se sientan en lo más alto del dominio real.232 Y junto con la álef son tres, ellas son tres. Siete de los logoi quedan [todavía), y esto se significa mediante lía letra] zayin [cuyo valor numérico es diez) y de ésta también está dicho [Éxodo 15,1]: «Entonces cantó», azyashir, [esto es, la alabada az] <Moisés y los hijos de Israel».

Esta reinterpretación de la palabra hebrea az hace uso de un antiguo midrash no místico en el que esta palabra en Éxodo 15,1 se interpreta según el valor numérico de las dos consonantes a y T, como si Moisés hubiera dicho: «Alabemos al uno que reina sobre los siete cielos».233 La nueva idea es la siguiente: si invocas (en tu kavanó) los diez logoi que representan el secreto del verdadero nombre de Dios, entonces ¡Dios responde! Es comprensible que este pasaje, que había tan claramente de una oración dirigida a los diez logoi y sefirot, fuese considerado ofensivo. Era evidentemente uno de los muchos pronunciamientos heréticos que, según Meir ben Shim'ón de Narbona, llenaban el Bahir. Acusaba específicamente a los cabalistas de orar a las sefirot como intermediarias en lugar de a Dios, siendo por ello convictos de politeísmo. No sorprende que muchos manuscritos y citas omitieran las palabras «u orar». La primera sefirá, la á[ef no puede invocarse sola, está demasiado oculta, como ya enseñara la sección 48,

interpretando a Habacuc 3,2, al relacionar a la á[ef con el rey oculto y lejano. Tenía que vincularse con las dos letras siguientes, aunque no está claro si se refieren a la yod y la he, que junto con la álef forman el nombre divino ehyeh, o posiblemente a la yody la shin, que forman, como hemos visto en la sección 84 (en relación con Exodo 15,3), la palabra mística y simbólica ish. En ambos casos nos enfrentamos a símbolos de la segunda y tercera sefirá, que son por lo tanto los únicos medios de acceso a la primera: la oración en su totalidad abarca a las diez sefirot, sobre las que el hombre medita en el acto de la oración. En la literatura de los hasidim alemanes conocida hasta la fecha no se encuentra nada parecido a una meditación de este tipo o kavanó sobre las sefirot. Si las diez sefirot del libro Yetsirá se consideraban como divinas, entonces la kavanó orientada a Dios podía asimismo transferirse a ellas. No puede determinarse si esto acontecio por primera vez en Alemania o en el sur de Francia; cualquiera de las dos variantes es posible.234 Ahora podemos resumir los resultados de nuestro análisis del texto cabalístico más antiguo después de haber examinado al menos sus ideas principales. La hipótesis de que las ideas cabalísticas más antiguas surgieron en Provenza y de que el libro Bahir fue compuesto allí no se puede sostener. Materiales procedentes de distintas fuentes judías más antiguas llegaron a esta región, presumibíemente por vías distintas, hacia mediados de) siglo XII, y fueron editados alrededor de ii6o en un círculo que había asimilado de manera creativa y desarrollado estos materiales, tradiciones y conceptos. El conocimiento intimo que este circulo poseía de la literatura agádica y del cuerpo de escritos sobre la Merkabá demuestra que no se trataba de un grupo de hombres incultos, lo cual produce un contraste todavía más sorprendente con lo descuidado del lenguaje y la pobre calidad de su trabajo de edición. Numerosos elementos tradicionales en la literatura de los hasidim alemanes nos brindan una prueba directa o nos permiten extraer inferencias muy probables respecto a las fuentes más antiguas del Bahir. Las demás pudieron haber llegado a Provenza directamente desde Oriente. La afinidad con el lenguaje, la terminología y el simbolismo del gnosticismo sugieren un origen oriental de los más importantes entre los textos y fuentes antiguas del Bahir, muchos de los cuales habían pasado por lo menos por ciertos círculos del hasidismo alemán. Aparte dec las fuentes del Bahir, como el Raza rabba, que es posible rastrear, es decir, identificar, debieron también existir entre las fuentes otros fragmentos hebreos o arameos de carácter judeognóstico. Una relación entre las especulaciones del Libro de la Creación sobre las diez sefirot, algunos elementos de la gnosis de la Merkabá y otras corrientes del gnosticismo judío se había desarrollado ya en Oriente y sirvió de estímulo a la elaboración subsiguiente de las doctrinas y al simbolismo

cabalístico más antiguo en aquellos círculos provenzales que tuvie ron conocimiento de estos materiales. Muchos detalles siguen siendo aún hipotéticos, y no es imposible que descubrimientos y análisis ulteriores, sobre todo en lo que respecta a las tradiciones del hasidismo alemán, puedan crear nuevas perspectivas. Pero ya no se puede dudar del carácter esencialmente gnóstico de esta más antigua forma de la Cábala. Queda también por resolver, al menos en el presente, la cuestión de un posible vinculo entre la cristalización de la Cábala, como aparece en el Bahir, y el movimiento cátaro. Tal conexión no es demostrable pero su posibilidad no se puede excluir. En la historia de las ideas, el Bahir representa una regresión, tal vez consciente, pero en cualquier caso bien corroborada por los hechos, a un simbolismo arcaico que es absolutamente único en el judaísmo medieval. Con la publicación del I,ibro Bahir, una forma judía de pensamiento mítico entra inevitablemente en competición con las formas filosóficas y rabínicas de este mismo judaísmo medieval. A este proceso debemos dirigir ahora nuestra atención.

Notas

1. En las páginas siguientes, cito de acuerdo con mi traducción y comentarío Das Buch Bahir, Ein Scriftdenkmal aus der Früzheit der Kabbala (Leipzig, 1923). Esta traducción se basa fundamentalmente en el manuscrito más antiguo y tal vez el mejor de los existentes, el Cod. Monac. 209 del año 1298, que, tal y como ha demostrado la investigación posterior de O. Hartig sobre la fundación de la HofBibliothek de Munich (Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse t. 28, fasc. 3 [Munich, 1917], fue uno de los códices que utilizó Giovanni Pico della Mirandola cuando comenzó sus estudios cabalísticos en 1486. (En realidad, la traducción más antigua del Bahir al latín, realizada por Guiglelmus Raimundus Moncada, alias Flavius Mithridates, para Pico y conservada en Cod. Ebr. 191 de la Biblioteca Vaticana, se basó en el mismo manuscrito que se encuentra ahora en Munich.) Para muchos pasajes, sin embargo, he preferido las interpretaciones que aparecen en las citas contenidas en las obras de los cabalistas del siglo XIII. Otras citas más antiguas del libro se indican en cada párrafo de mi traducción antes mencionada. Huelga decir que mi comprensión de muchos pasajes del texto es ahora más profunda y que la traducción que se brinda en el presente trabajo refleja esa mejor comprensión. Se han conservado numerosos manuscritos de los siglos XIV y XV, pero su valor no puede compararse al de las citas antiguas en los manuscritos que existen de la escuela de Gerona y sus sucesores, en particular desde 1220 en adelante. Las ediciones impresas reflejan un texto en extremo corrompido. No deja de ser un hecho curioso, tal y como

podemos deducir de una nota de Johann Christoph Wolf, Biblioheca Hebraea, vol. 3 (1727), pág. 796, que la primera edición (Amsterdam, 1651) haya sido probablemente concertada por Ya'cob Bartolinus, un cristiano. Esto explicaría la ausencia sorprendente de las aprobaciones rabínicas en la edición. En la portada se afirma que el libro ha sido editado «por deseo de diversos hombres de Polonia quienes, por modestia, desean permanecer en el anonimato». Pero la obra cabalística Ma 'ayán ha-hojmá, que fue impresa en la misma época que el Bahir y porta una noticia casi idéntica, es el mismo libro que Bartholinus publicó de forma anónima y que WoIf registró erróneamente como Ma 'ayán gannim. Ediciones posteriores corrompieron aún más el texto (Berlín, 1706; Shklow, 1784; Lemberg, 1800 y 1865). En 1883, en Vilnius, apareció un texto algo mejor junto con un comentario anónimo. Or ha-ganuz, escrito por un discípulo de Shelomó ibn Adret. Ahora se puede demostrar que su autor es Meir ben Shelomó ibn Sahula (o ben Sahula), bajo cuya autoría se conocía el comentario todavía en los siglos XVI y XVII; véase mi libro Kitbe Yad be-Cabbalá (Jerusalén, 1930). pág. 147. En el prefacio a su comentario sobre el Yetsirá, que desde entonces he podido estudiar en un manuscrito en la Angelica en Roma, refiere que terminó su comentario sobre el Bahir en el año 1331, después de seis años de trabajo, a la edad de setenta años. [Aunque sobre este punto se han planteado dudas y contraargumentos, Scholem siguió atribuyendo la autoría del comentario a Abi-Sahula. La recensión más reciente sobre el estado actual de la discusión es la de Ze'ev Galili, «The author of the commentary Or ha-Ganuz on the Báhir», ascribed to Meir ben Solomon AbiSahula», en Mehqerey Yerushalayim be-mahseveh Yisra 'el (1985) 4, págs. 83-96. R.J.Z W] Le edición más reciente del Bahir es la de Ruben Margalioth (Jerusalén, 1951), quien consultó cuatro manuscritos -aunque, como prueba su texto, no los mejores-. Estos manuscritos, que él no identifica, proceden probablemente del Jewish Theological Seminary de Nueva York. El autor llegó al extremo de omitir cualquier mención de mis obras, que ciertamente conocía, pero cuya orientación crítica e histórica no era de su agrado. En esta edición el texto se divide en 200 párrafos. Hace 40 años D. N. Kotow, de Nueva York, tenía la intención de reeditar el Bahir sobre la base de los manuscritos de Nueva York, pero cuando estaba realizando los trabajos preparatorios fue asesinado en un asalto a mano armada. Su maestro, el profesor Alexander Marx, puso generosamente a mi disposición su colección de manuscritos. La literatura sobre el libro aparece enumerada al final de mi artículo Bahir en la Enclycopaedia Judaica alemana (1929). Merece una mención particular la versión hebrea que David Neumark hizo de su historia de la filosofía judía en la Edad Media, Toldot ha-Pilosofia be-Jisrael (1921), págs. 181-185,

261-268. A ésta hay que añadir ahora Aus drei Jahrtausenden (1958), págs. 272-289, de Baeck, un intento de interpretación coherente de los primeros veinticinco párrafos del libro, pero que a mi, sin embargo, me parece demasiado homilético y armonístico. Otra traducción latina (siglo XVI. de G. Postel) se conserva en la biblioteca pública de Basilea (A IX aa, fols 36-98v), pero hasta el momento no ha sido convenientemente estudiada. I. Weinstock ha publicado dos artículos en hebreo sobre el Bahir y sus problemas textuales y de composición, en Sinai 50 (1962), págs. 441-451 y en Ch. Albeck Jubilee Volume (Jerusalén. 1963), págs. 188-210. The Bahir: Translation, Introduction and Commentary (Nueva York, 1979), de Aryeh Kaplan, tiene escaso valor y no contribuye en nada a la comprensión del libro. Igualmente insignificante es «The Theology of the Mystical Book Bahir and its Source», Studia Patristica I (1957), págs. 477-483, que afirma hallar en el Bahir indicaciones de la «polémica antimaniquea» (sic) de su origen mesopotámico, pero en realidad sólo trata de insignificancias comunes. 2. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie, vol. I (1907), págs. 10, 197. 3. El primer párrafo, una suerte de preámbulo, trata sólo de la identidad ante Dios, de la luz y la oscuridad. «R. Nehunyá ben Haqqaná dijo: "Un versículo de la Escritura [Job 37,21] dice: 'Mas ahora ya no se puede mirar la luz esplendente [bahir hu] en los cielos', y otro versículo de la escritura [Salmos 18,12] dice: 'Puso tinieblas por su escondedero, por cortina suya alrededor de sí.' [Aquí hay] una contradicción, [pero] un tercer versículo viene y hace que las cosas concuerden [Salmos 139, 12]: 'Aun las tinieblas no encubren de ti, y la noche resplandece como el día; lo mismo te son las tinieblas que la luz' "». Baeck creyó encontrar en esta frase la garantía de todo misticismo: «Lo más oculto es al mismo tiempo el conocimiento último, lo que desde abajo... aparece como oscuridad, se ve desde arriba como una luz transparente» (pág. 273). La palabra Bahir se cita una vez más en el libro, en la sección 97, en un pasaje relativo a la luz primordial oculta que Dios vio resplandecer e irradiar. Tal vez proceda de aquí la hipótesis de Neumark. 4. Es probable que se trate del r. Nehunyá que se menciona en la sección 45, según el manuscrito Munich 209 y París 680, cuyo nombre se sustituye en textos posteriores por el de Rehumai. Aquí él expone un simbolismo místico de las sefirot. Un autor filosófico menciona alrededor de 1290 la sección 106 no con el nombre de r. Berahya, como en todos los manuscritos, sino con el de r. Nehunyá. Pero tal vez el autor sólo deseaba introducir una cita del Midrash de r. Nehunyá, como de hecho se conoce también el libro. Véase mi comentario sobre el pasaje. 5. Sin embargo, hasta donde se puede deducir de las fuentes el Rehumi histórico no tenía que ver con las doctrinas esotéricas. 6. Papias y 'Aquibá, a quienes en la Aggadá primitiva se menciona juntos

en otras circunstancias (Bacher, Agada der Tannaiten, vol. I, págs. 324-327), aparecen también juntos en la sección 86. Les interpretaciones de la Escritura transmitidas a nombre de Papias son conocidas por sus «connotaciones místicas» y su «audacia agádica» (Bacher). R. Ahilai, quien en la sección 80 interpreta en un sentido mágico una frase de los himnos de los místicos de la Merkabá (relativa a las doce letras del nombre divino), es también un personaje desconocido. La frase atribuida en la sección 14 a r. Levitas ben Tiburia, se atribuye a Lulliani bar Tabri, es decir, Julianus el hijo de Tiberius, en Bereshit rabbá. En la sección 18 se produce una discusión entre rabí Amora y Mar Rahmai bar Kibhi, quien por otra parte es un personaje desconocido. ¿Sería éste el nombre completo de r. Rahmai? En lugar de ybyk debería sin duda leerse ybyb (Bebai), que aparece con frecuencia en arameo judío. 7. En nuestra exposición sobre las relaciones entre el Bahir y el Raza rabba, encontraremos otros ejemplos de tales modificaciones de nombres. Mientras que el comienzo de la tabla de los diez logoi, que aún habremos de considerar, se expone anónimamente y no en forma de diálogo, su última parte, a partir de la sección 114, se transforma bruscamente en un diálogo, sin que se nombre a quienes hablan. Otras piezas de la segunda parte del libro dan asimismo la impresión de ser más bien una transformación artificial de exposiciones coherentes en diálogos. 8. Esto explica, por ejemplo, la ruptura entre las secciones 43 y 44, así como entre las secciones 66 y 67. Las secciones 67-70 constituyen una interpolación, el comienzo de la cual se ha perdido, pero que enlaza con la sección 64, mientras que la sección 71, por su parte, continúa la sección 66, aunque la conexión en modo alguno se ajuste a la sintaxis. 9. He publicado el texto hebreo en Séfer Bialik (Tel Aviv, 1934), pág. 149. Me inclino a creer que el pasaje eliminado trata del demiurgo, yetser bereshit, en cuya boca podía ponerse más fácilmente este versículo. Como en el antiguo Shi'ur comá, con el cual esta cita podía muy bien guardar alguna relación, el Dios Creador tiene un comienzo y un final -en contraste con la divinidad que se encuentra por encima de él, el deus absconditus designado posteriormente con el término ensof-. ¿Habrá el autor, acaso, diferenciado al Creador que se manifiesta a sí mismo en los logoi o sefirot, del Dios que está por encima de las sefirot? 10. Así encontramos, uno junto al otro, textos que presuponen concepciones completamente diferentes del mismo tema y que ofrecen explicaciones que no se pueden armonizar y unificar sin violentarlos. Las secciones 77 y 78 son un ejemplo característico, una adición con la que interrumpen la secuencia directa de las secciones 76 y 79 y que representa una interpretación de la sección 76 que en modo alguno se corresponde con su sentido original. Le noción de «formas santas» en la sección 77, donde

significa «ángeles», contradice la misma noción tal y como se emplea en las secciones 67, 69 y 116, donde se refieren a las manifestaciones del propio Dios en los miembros del hombre primordial. Le expresión «formas santas» se encuentra de hecho en el Mishné Torá de Maimónides, concluido alrededor del 1180, pero este hecho no determina necesariamente una relación de dependencia entre las fuentes de los dos textos, siendo ésta una expresión que se presta directamente a una diferenciación «numinosa». En Hiljot yesode ha-Torá 7,1, Maimónides afirma que el profeta cuya mente se ha liberado de todas las preocupaciones terrenales y que reside en el mundo superior, en comunicación con el reino que se despliega bajo el trono, aprende para entender «aquellas formas santas y puras», desde la primera forma hasta el ombligo de la tierra. En el Bahir, la expresión procede probablemente de otras fuentes más antiguas. De igual manera, la sección 88 continúa las ideas de la sección 76, mientras que los textos precedentes, en particular los de las secciones 84-87, tienen un carácter completamente diferente. Los textos relativos a los nombres divinos y a los temas de la Merkabá se interrumpen obviamente con símbolos cabalísticos de un tipo completamente diferente. Asimismo, en la enumeración de los diez logoi, después de la sección 96 se interpolan varios textos relacionados con el tema; la enumeración se reanuda sólo en la sección 101. 11. Expresiones de este tipo, tomadas de la terminología de las exposiciones talmúdicas son, por ejemplo, la qashya, «esto no es difícil»; mna lam, «de donde sabemos»; i bait ema, «si quieres, lo diré»; la tibb 'i laj, «esto no ha de ser un problema para ti»; qayma lan, «lo damos por sentado», etc. Se encuentran a todo lo largo del libro, hasta donde mantiene la forma de diálogo. Kemá deatamer, «como dices», empleada por lo general para introducir citas de la Biblia, a veces se utiliza aquí en un sentido más amplio para citar no sólo el redactado del texto sino también alguna tesis o paráfrasis deducidas del mismo; véase W. Bacher, Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur, vol. 2 (1905), pág II, y aquí las secciones 37 y 39. 12. En las secciones 24-38 se encuentran, al menos, cuatro arabismos de este tipo, que tal vez constituyan una unidad (para las secciones 24-28, esto es indudable): en la sección 25, en una explicación de la forma de la consonante dalet u-baa 'aba, «engordó», el verbo ba, literalmente: «él vino», se emplea de la misma manera que el árabe ga 'a para «devenir»; en la sección 27, donde be-roshá, dicho del alma, sólo puede tener el sentido de «ella misma» al igual que en árabe; en la sección 28, donde es necesarío traducir: «¿Y qué significa el nombre de la vocal hireq? Una expresión para "quemadura"». En realidad la palabra para «quemadura» en árabe (pero no en hebreo o arameo) es haraca: el juego de palabras en la sección 38 basado en las palabras zahab, oro, y un verbo, nizbá, que

no existe en hebreo, tiene sentido sólo sobre la base de la radical dahaba, «partiendo»; en la sección 122, el verbo messabbeb se emplea en el sentido de «causa», un sentido que la palabra adquirió sólo en el hebreo medieval bajo la influencia del árabe. Sin embargo, esta palabra aparece precisamente en un epigrama sobre las relaciones entre las diez esferas de los astrónomos y los diez logoi, que pretendidamente corresponde a la Mishná antigua. La frase halo tiré, «seguramente ves», que no se encuentra en el antiguo Midrash, es probablemente otro arabismo más. De todo esto se puede concluir con certeza que los párrafos que hacen uso del misticismo de las vocales tienen su origen en el Oriente de habla árabe. 13. Véase mi Major Trensd, págs. 52-53, así como Jewish Gnosticism, págs. 14-19, sobre el relato talmúdico de los cuatro maestros que entraron en el paraíso y sobre los relatos paralelos en los textos de las Hejalot. 14. Véase Immanuel Loew, Die Flora der Juden 2, pág. 348. 15. Pátah catán es el nombre más antigüo de la vocal segol. Nuestro pasaje trata de las vocales a y e en el nombre de la consonante dalet. En la sección 24 esta vocal, pátah catán, se interpreta en el sentido de indicación de la cara sur del mundo, abierta tanto al bien como al mal. 16. Como, sobre todo, en las secciones 33, 46, 48, 60, 88 y 100. Además, el reino de la Merkabá se describe frecuentemente, de manera notoria en la sección 96, sin mencionar el concepto. 17. La palabra mecubal, en la sección 46, sólo significa, al igual que en su uso rabínico, ser recibido favorablemente ante Dios. En la sección 134 se cita una tradición talmúdica sin quibbalti. «Yo recibí». No hay allí ningún matiz místico. 18. Véase Haguigá 14a, Shabbat 120a, en el que no le menciona expresamente la doctrina de la Merkaba, pero el contexto no permite dudas de la referencia. En el Bahir le dice en la sección 100: «R. Rahmai dijo: "¿Cuál es el sentido de [Proberbios 6,23] 'El camino hacia la vida es el de las reprensiones que te instruyen'? Esto significa que para quien le ocupa de la doctrina de la Merkabá y de la doctrina de la creación, el error es inevitable, como le ha dicho: [Isaías 3,6] '...y toma en tus manos esta ruina' [esto es] cosas que sólo son comprendidas por aquel que ha errado en ellas"». 19. También la literatura agádica conoce a Habacuc como el hombre de la oración que fuerza de hecho a Dios a responder a su súplica, véase Midrash Tehilim, Buber (comp.), fols. 172a, 35b y sigs. y B. Ta'anit 23a, pero más particularmente Pérec shirá (véase el redactado en el Manuscrito Parma 2785). Dado que el Pérec shirá está estrechamente relacionado, si no forma parte, de los textos de las Hejalot, la noción de Habacuc como receptor de los misterios divinos debió de ser corriente en ciertos estratos de la literatura de la Merkabá. 20. La frase que aquí se emplea, hit 'annagti li-maqom peloni en el sentido de «llegué, en un rapto, tan lejos como hasta cierto lugar» es muy inusual. ¿Refleja

acaso un uso foráneo? Neologismos inexplicables de este tipo se encuentran también en otras partes del Báhir. Por ejemplo en la sección 37 el sorprendente 'alpayim be-ehad para «dos mil veces». 21. Existe, sin embargo, una objeción clara contra una datación temprana de los «párrafos de la Merkabá» de carácter ascético en el Bahir. Las palabras cruciales en la sección 46 (se desconocen casos anteriores) corresponden literalmente (como señalé en 1968) al redactado de la traducción hebrea de Yehudá ibn Tibbon (hecha en 1161) del Libro de los deberes del corazón, introducción al capitulo 4, con la diferencia de que el Bahir sustituye la visión de la Merkabá por el abandono en Dios inspirado en el bittahón de Bahya. Esto indicaría que el pasaje del Báhir fue escrito en Provenza después del 1161. 22. Abraham bar Hiyya, Heggón ha-nefesh (Leipzig, 1860), fol. 2b., dice al comentar in extenso el Génesis I,2: «Todo lo que se ha dicho sobre la hyle, se puede decir también del tohu [bíblico]. Pero ellos [los filósofos] dijeron de la forma que es algo que tiene el poder de revestir la hyle con una figura y una forma. Y en este sentido, la palabra bohu puede dividirse en dos sentidos, dado que de acuerdo con el sentido del lenguaje, se compone de dos palabras, cada una de las cuales tiene dos consonantes. Una es bo y la otra es hu... [y de este modo bohu signifícal aquello mediante lo cual se dota de existencia al tohu. Bohu es, de este modo, la forma con la que se reviste y dota de existencia al tohu». Sin referirse explícitamente a la materia y la forma, esta explicacion reaparece en la sección 2 del Báhir, cuyo tema es, al igual que en los párrafos subsiguientes, el comienzo de la creación. La interpretación que ofreció Baeck, Aus drei Jahrtausenden, págs. 273-275, quien al ignorar el pasaje de Abraham bar Hiyya, explicó tohu, por el contrario, como la forma y bohu como la materia y el mal, es inaceptable. Tohu se defíne explícitamente en las secciones 9, 93 y 109 como el principio del mal, lo que está en completo acuerdo con la tendencia neoplatónica de la interpretación de Abraham bar Hiyya, si bien la sección 109 pertenece todavía (¿o ya?) a otra línea de pensamiento. 23. G. Scholem, «Reste neuplatonischer Spekulation bei den deuttschen Chasidim», MGWJ 75 (1931), págs. 172-191. 24. El debate sobre la luz y la oscuridad que reanuda las reflexiones sobre tohu y bohu en las secciones 2 y 9 ha sido tomado casi literalmente del Meguilat ha-megale (Berlín, 1924) de Abraham bar Hiyya. Este libro fue compuesto entre los años 1120 y 1127 (véase la introducción de Julius Guttman, pág. X). «Encontramos -se dice allí- que la Escritura emplea la palabra "crear" para el ser de las cosas que no tienen forma o que no son útiles al mundo, mientras que "forma" y "hacer" se utilizan para el ser de las cosas que tienen una forma y son utilizadas por los habitantes del mundo. De ahí que esté escrito: [Isaías 45,7] "...que formo la luz y las tinieblas, que hago la paz y la

adversidad". Para la luz, que tiene forma y realidad, el término que se utiliza es "formación", para la oscuridad, que no tiene ni forma ni realidad pero que designa la ausencia de la forma de la luz y su privación, se dice "creación".» Abraham bar Hiyya habla de «forma y realidad», tsurá ve-hashashá, mientras que en su interpretación del mismo versículo de Isaías, rabí Bun analiza el mammash de la oscuridad, lo cual es menos claro dado que el término puede signifícar tanto «sustancia» como «realidad». Aparte de esto, existe un completo acuerdo. La sección lo contradice naturalmente los pasajes relativos al mal en el Bahir, en tanto éstos presuponen una sustancia o un ser positivo de los poderes del mal. Las interpretaciones filosóficas y místicas proceden, evidentemente, de fuentes diferentes. 25. Véase W. von Baudissin, Studien zur Semitischen Religionsgeschichte, vol. I (Leipzig, 1876), págs. 247-250. Franz Dornseiff, Das Alphabet in Mystic und Magie (Leipzig. 1925), pág. 52, referido a Nicómaco de Gerasa, así como mi comentario sobre el Bahir, págs. 120 y sigs., 218 y sigs., en este volumen. 26. En general, el libro está organizado de tal manera que los textos de carácter cosmogónico se encuentran al principio, secciones 2-18, pero a partir de la sección II se entrelazan con el misticismo del lenguaje. Consideraciones de esta naturaleza - consonantes, vocales, acentos y voces divinas- predominan de manera esencial en las secciones 11-61. (Las secciones 12-23, 24-28, 29-32, 33-41, por ejemplo, son subdivisiones que se refieren las unas a las otras.) Estos pasajes muestran un interés creciente por las especulaciones que retoman los motivos del Libro de la Creación y los desarrollan. El misticismo del Yetsirá se hace particularmente evidente de la sección 53 a la 72 y aparece también en pasajes que en su mayor parte tratan de los nombres mágicos de Dios, para luego volver una vez más (hasta la sección 83) al misticismo del lenguaje. Con la sección 84 comienzan una serie de interpretaciones escriturarias relativas al misterio de las sefirot, notables por su sorprendente carácter simbólico. En ocasiones se citan párrafos anteriores, por ejemplo en la sección 78 se refieren a la 87. En su conjunto, las referencias a párrafos anteriores no son escasas, aunque no se presenten necesariamente en forma de citas directas. En la sección 96, la secuencia conduce a una explicación de las diez sefirot como los diez logoi de Dios, una explicación que se extiende, aunque plagada de interrupciones, hasta la sección 115. En las secciones 107-113 se inserίa un texto coherente relativo a Satán y al principio del mal que, sin embargo, se refiere a los simbolismos antes desarrollados en las secciones 81-83. Tal vez los párrafos subsiguientes, hasta la sección 124, tienen la intención de ser una continuación de lo que les precede. Finalmente, los últimos párrafos se entremezclan con el misticismo de la hajalá, disperso a través de las diferentes partes del libro y que

predomina a partir de la sección 117. En estos textos el tema de la transmigración de las almas se aborda con énfasis y coherencia particulares y se relaciona con diferentes tipos de simbolismos de las sefirot (secciones 124-135). Los párrafos finales del libro, secciones 136-140, retoman una vez más varios motivos anteriores, y en la sección 141, como hemos señalado ya, se añade al texto una conclusión artificial tomada del Midrash. De este esbozo de las líneas generales de la obra resulta evidente que las opiniones relativas a la localización específica de las sefírot o atributos en la posición y estructura del mundo divino, y en particular su fijación numérica, se encuentran fundamentalmente en la última parte del libro. La enumeración de la lista en la sección 96 y sigs, proporciona en cierta medida al redactor un apoyo que le permite acomodar versiones paralelas, a menudo de un carácter contradictorio, dentro de un esquema muy definido de las potencias divinas. 27. Véanse secciones 109, 127. 28. Ahad ha-ahadim, que casi corresponde a una expresión como la de «Enéada de todas las Enéadas», en Proclo. En términos generales, sin embargo, no hay rastros de terminología procleana en el Báhir. La referencia de Weinstock (Bema 'agale, [véase ref. cap. I, n. 66] pág. 112) a un uso similar neoplatónico en 'Olam catán de Yosef ibn Saddiq, Horovitz (comp.) (1903), pág. 67 -el texto original de ibn Saddiq (siglo XII) tenía probablemente un equivalente árabe para ahad ha-ahadim- es absolutamente equívoco, como si ibn Saddiq necesitara del Bahir para esta frase. 29. Una parte inicial de este desarrollo, entre el Libro de Enoch y la literatura de la Merkabá conservada en hebreo, en particular las «Hejalot Mayores», se ha demostrado ahora de forma concluyente por un descubrimiento importante en los restos de la literatura de la secta de Qumran; véanse los dos fragmentos publicados por J. Strugnell, «The Angelic Liturgy at Qumran», Supplements to Vetus Testamentum, Congress Volume, vol. 7 (Oxford, 1959, Leiden. 1960), págs. 318-345. 30. En una antigüa lectura, conservada por Todros Abulafia, manuscrito Munich Heb. 344, se lee: «Y de la plenitud, desde el principio, surge el consejo». En otros manuscritos se lee: «El tomó consejo [con Dios]». La misma frase. «¿Con quién tomó el consejo cuando creó el mundo?», aparece, en referencia a la Torá, en Séder Elyahu rabbá, Friedman (comp.), pág. 160. 31. Véase David Kaufmann, Studien überSélomon ibn Gabirol (Budapest, 1899), pág. 68, así como su Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie (Gotha, 1877), págs. 211 y 506. (También existe la lectura ha-milo.) 32. Esto conforme a la extraña construcción del texto hebreo en la sección 4, «mejorada» en manuscritos más tardíos (como en muchos lugares donde la sintaxis no es la normal). 33. Véase mi comentario sobre el Báhir, donde, sin embargo, aún no resaltaba el carácter gnóstico de la imagen. 34.

Véase a continuación la misma frase en el Enoch eslavo. Este pasaje y la sección 99 son los únicos en que la palabra sod, «secreto», que posteriormente sería omnipresente en la literatura cabalística, aparece en el Bahir. Esta limitación en el uso del término es notable. La palabra se usa bastante en la antigua literatura de la Merkabá, donde el término raz (en arameo, raza), que no aparece en ninguna parte en el Báhir, es relativamente frecuente. Véanse págs. 143 y sigs. de este volumen sobre Raza rabba. 35. Véase Karl Müller, «Beitráge zum Versrtändnis der valentinianischen Gnosis», Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, philosophischhistorische klasse (1920), págs. 179-180. 36. Véase Evangelium Veritatis, Malinine, Puech, Quispel y otros (comps.) (Zurich, 1956), págs. 64-65. 37. Evangelium nach Tomas, Guillamont, Puech y otros (comps.) (Leiden, 1959), pág. 43 (sección 77); Jean Doresse, L'Evangile selon Thomas (París, 1959), pág. 189 (trad. cast.: El evangelio según Tomás, Madrid, Edaf, 1989). 38. Hyppolitos, Elenchos 6, 9. El extenso fragmento de la «Gran Anunciación» que se conserva allí contiene también muchos otros conceptos e imágenes que son recurrentes en el Libro Bahir, aunque no nos sea posible hablar de un contacto directo. Diversos autores han señalado que este fragmento tiene un carácter herético fundamentalmente judío y que se debe entender como un Midrash gnóstico sobre la historia de la creación en el Génesis. El marco exegético común explica muchos, aunque en modo alguno todos, los paralelismos, tales como, por ejemplo, la concepción de los seis días y el «séptimo poder». 39. A. Vaillant, Le Livre des Secrets dHénoch (París, 1952), pág. xi, lo deduce del término hebreo 'ado, «su eternidad, su eón». Pero, en hebreo, la palabra 'ad tiene la peculiaridad de no poder llevar un sufíjo prenominal. Esto no impide a algunos escritores encontrar esta explicación «totalmente convincente» (por ejemplo. A. Rubinstein, en «Observations on the Slavonic Book of Enoch», JJS 16 (1962), pág. 16. Yo no estoy en condiciones de aceptar la afírmación de Vaillant de que el Enoch eslavo fue compuesto por un autor cristiano; véanse mis observaciones en «Der Gerechte», en Von der mystischen Gestalt der Gotheit (Zurich, 1962), págs. 93-94, y véase también más adelante, nota 162. Se me hace igualmente difícil aceptar los argumentos de J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme (París, 1957), págs. 25-28, 140-142, 175. Cuando no se basan en exégesis dudosas, las ideas de Daniélou nunca se refieren a ideas de un carácter inequívocamente cristiano. 40. Así en Vaillant, Sécrets d'Hénoch, pág. 29. 41. Ibid., pág. 31, y Haguigá 12a. El Targum, Job 28,8, también conoce «Las piedras que hay en la oscuridad». La palabra hebrea mefulamot (del griego peloma) se traduce también en su forma correcta en M. Shabbat 22,6; véase el comentario de Albeck sobre la Mishná ad loc. 42. Si el eón se

relaciona con el árbol del Báhir (y tal vez también con el de los simonianos) uno podría explicar perfectamente que el justo se una a él, dado que en su origen las almas proceden o «fluyen» del mismo. En «Der Gerechte» (ibid, pág. 94), sugerí que tal vez el propio eón fue originalmente llamado tsaddic, «justo», y que Adöil pudo ser una forma corrupta de [S]ado[q]il, a la manera en que en el Báhir, sección 105, se describe al «justo» bajo la figura de un árbol de este tipo. 43. Aquí también hemos de recordar el paralelismo entre el Enoch eslavo y el Yetsirá 2,6, donde se dice: «Formó la realidad del tohu, hizo que su nada existiera. Talló columnas grandes del éter impalpable». En la misma frase se repite dos veces no sólo la imagen de la transición del no ser al ser sino también de lo invisible a lo visible. 44. Véase Ad. Jacoby, «Der Baum mit den Wurzeln nach oben un den Zweigen nach unten». ZMRW 43 (1928), págs. 78-85. 45. Debo esta información a una comunicación privada del profesor Otto Maennchen-Helfen, Universidad de California, fechada el I de julio de 1952. 46. Véase mi comentario sobre el Báhir pág. 95. 47. En hebreo gebuley alajson, entendido aquí como radios y ramas del árbol cósmico, en sus relaciones con las doce tribus de Israel. Las doce radios también pueden ser idénticos a las constelaciones del zodiaco. El misticismo astral de la Antigüedad tardía cuenta con muchos ejemplos del zodiaco como un árbol cósmico con doce ramas; véase S. Agrell, Spätantike Alphabetmystik (Lund, 1932), pág. 14, y Die pergamische Zauberscheibe (Lund, 1936), pág. 40. Los «brazos del cosmos» son las ramas del árbol cósmico y las almas de los justos son los treinta y seis espíritus de los decanos o dioses. El árbol cósmico se puede considerar como axis mundi. 48. Teli, considerado en la Temprana Edad Media como la constelación del Dragón (siríaco, 'athalia), stella quae solem tegens eclipsim efficit, según el diccionario de Payne-Smith I, pág 423. En este sentido, este término aparece ya en el Manichean Book of Psalms, Allberry (comp.), fasc. 2, pág. 196. Esta terminología corresponde exactamente a la del Baraita of Shemuel, un tratado astronómico de irrefutable antigüedad, y se remonta al asirio atalû, como ha demostrado A. E. Harvaly en Ben 'Ammi, vol. I (1887), págs. 27-35. El teli, «la serpiente celestial» o dragón, provoca los eclipses al mover su cabeza y su cola. 49. Zofia Ameisenowa fue al parecer la primera en reparar en esto, véase Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 12 (Londres, 1949), pág. 33. Los treinta y seis regentes son los treinta y seis decanos que Ameisenowa, siguiendo a Gundel (Dekane und Dekansterbilder, [1936]), asocia a los treinta y seis justos del saber rabínico; véase también el pasaje en Pistis sophia (citado por Gundel y después por Ameisenowa), que declara que los espíritus humanos se pueden transformar en dioses-decanos, es decir, espíritus. Si los dos grupos de ideas están realmente relacionados,

entonces el maestro amoreo Abbaye (a quien B. Sanhedrin 97b atribuye el postulado respecto a los treinta y seis justos) puede que haya conocido doctrinas relativas a los espíritus decanos. 50. La interpretación original pudo haber sido guf ha-ilán, aunque la versión nof ha-ilán se encuentra en los testimonios más antiguos de nuestro texto. La interpretación más tardía hace que pierda sentido la imagen de la sección 67 y el paralelismo entre Israel y el tronco del árbol. 51. Una expresión talmúdica, por ejemplo en Hulin 7b, así como en Séder Eliyahu rabbá, Friedmann (comp.), pág. 71. 52. Esto proporcionaría una analogía notable con las setenta y dos formas (morphe) en la Merkabá (una noción sin duda procedente de la tradición judía) en el texto gnóstico (copto). «On the Origin of the World», conocido generalmente como el «Tract Without Title». Véase la traducción alemana del texto por H-M Schenke en Theolog. Literatur Zeitung 84 (1959), en part. pág. 33. 53. Así Flavius Mitridates, el primer traductor al latín de los textos cabalísticos, tradujo correctamente para Pico della Mirandola corbán como appropinquatio. 54. Midrash 'Eja rabbatí, Buber (comp.). pág. 70, y los paralelismos que allí se citan. 55. Véanse las secciones 3 y 4, donde la relación entre la Sofía de Salmos III,10 y la fuente está expresamente establecida al final de la segunda parábola, así como las secciones 84 y 85. 56. Así en las secciones 105, 121 y 125. 57. Abot de rabí Natán. primera recensión. Schechter (comp.). pág. 110. El fi nal de este pasaje es particularmente curioso. Se dice allí que <esto enseña que PO see estas cualidades como middot, obtiene el conocimiento de Dios>; pero también podría traducirse de un modo literal: <El conoce la gnosis de Dios [da 'ato £he[macoml». Esta frase tiene una fosforescencia de dos colores. una puramente moral y la otra gnóstica. según sean los eones que se nombren a partir de estas cualidades>.

58>. Sobre los eones como tesoros o como casas de los tesoros en el Bahir, véanse las secciones 96, 97, 126 y 129.

59>. Véase R>. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Grösse (Heidelberg. 1919). pág. 87>.

60. Por ejemplo en su comentario sobre Sotá 33a, en el sentido de una potencia creada. concebida como personal.

61. El texto fue impreso por Abraham Epstein en Ha-hóquer, vol>. 2 (Viena, 1894). pág. 43.

62. Tobías ben EIiezer, Léqah tob sobre el Deuteronomio 4,12, Buber (comp>.), pag>. 14>.

63. Sobre el sermón naseno, véase R. Reitzenstein, Poimandres (Leipzig. 1904), págs>. 83-101, así como Studien zum antiken Syncretismus (Leipzig, 1926). págs>. 104-111, 161-173; H. Leisengang, Die Gnosis (Leipzig, 1924), págs>. 112-139.

64. Parábolas de este tipo que son en realidad revisiones cabalísticas de parábolas midráshicas, se encuentran por ejemplo en la sección 4 (estrechamente relacionada con el Shemot rabbá, parashä. 20); sección s sobre el Cantar de los Cantares 4.13; sección 7 (del Shemot rabhá, al final de la parashá 15); sección 12 (del Midrash Tehilín sobre Salmos 27.1); sección 23 (del 'Eja nabbatí 2,1); sección 25 (de otra parábola en el mismo texto); sección 36 (del Shir ha-Shinm rabbá 3.9); sección 43 (del Vayyicra rabbá, parashá 37, sección 10); sección 86 (del &habbat 152b; sección 89 (del Sífre sobre Deuteronomio, Finlselstein (comp>.), pág. 83); sección 101 (como en la sección 25)>.

65>. Esta cita estaría bastante de acuerdo con la cita del Midrash en la sección 43: <Algunas veces, la llama "mi hermana" y algunas veces la llama "mi hija". y algunas veces la llama "mi madre"».

66. Véase D. S. Sassoon, <Alte Aggadoth aus Jemen», Jahrbuch der jüdisch-li teranírchen geselischafr vol 16 (Francfort del Meno, 1924), en particular cap. 9.

67>. Manuscrito hebreo Munich 15, sobre Génesis 24,1. El pasale también aparece impreso en la versión breve de este comentario, del cual iue publicado un extracto bastante extenso. sin cubierta, como Commentary on the Torah by Rab benu 'Ephraln (Smirna, hacia 1850), fol. 15a.

68. Véase Major Trenäi, pág>. 69>.

69. La palabra lbc tiene el mismo valor numérico que el nombre del ángel lawhy. 70. El comienzo de la sección 126 dice: «En su poder está la casa del tesoro de las almas». 71. Un antiguo crítico del cabalista catalán Sheshet des Mercadell (alrededor de 1270) reconocía ya una relación entre estos dos pasajes; véase TarbIz i6 (1945), pág>. 148>. De ahí que haya que rectiticar, en consecuencia, el señalamiento que ha go en mi comentario sobre el BahIr, pág. 207>. 159. Véase el análisis en G. Widengren. TTie Great Vohu Manah (Uppsala>, 1945)>, págs. 13-16. 160. Lady Drower, sobre toda, ha demostrado esto claramente en repetidas ocasiones en su estudio de la doctrina esotérica de los sacerdotes mandeos>, The &cret Adum (Oxford. 1960); véase en particular su artículo sobre Adamas en Theo¡agische

Literaturzeitung (1961), cols. 173-180. 161. Respecto a estos nombres véanse los textos citados en A. Marmorstein, The Oíd Rabbinic Doctrine Ql God>, vol. i(Londres>, 1927), págs. 95-96.

162. He examinado con más detalle el desarrollo de esta idea en mi ensayo <Der Gerechte» (véase aquí, n. 39). Este estudio del concepto cabalístico del justo apareció originalmente en Eranas-Jahrbuch vol. 27 (1958), págs. 237-297. Parte de este ensayo se publicó también en The Synagogue Review, vol. 34 (1960), págs. 189-195.

163. Véase Major Trends, págs 58-59.

164. Uno podría tal vez ir más lejos y referirse a la imagen de Adán, en cuyo cuerpo se contenían originalmente todas las almas de los justos: así Shenot rabbá, parashá 40. sección 3, y Tanhuma, parashai Ki Tissa, sección 12; véase también Ginzberg. Legends 5,75, y Murmelstein, «Adam. ein Beitrag zur MessiasIehre», Wiener Zeitschrift für Jie Kande des Margen [andes 35 (1928), pág. 263. Algunos judeocristianos. seguidores de Simaco, designaban a Adán como el anima generala: véase Söderberg, £a Religion des Cathares, pág. 188. Al cuerpo terrenal de Adán corresponde el cuerpo celestial o guf es decir, la casa de los tesoros de las almas, situada en el eón del «justo» u hombre perfecto. 165. En el Baraita de-ma 'asé Bereshit, en el IibTo Raziel, fol. 36a, la tierra inferior se entiende de manera similar como una región en la Merkabá relacionada con las ruedas de la Merkabá (los afannim) y a la que se dice se refirió Isaías 66, 1. Un texto más claro de esta cita se encuentra en el comentario sobre la Torá (sobre Levítico i,j) de Bahya ben Asher. Este baraita contiene también una descripción de las siete tierras, pero a éstas se las considera como regiones de la Guehenná. 166. Véase mi Dus Buah Jiahir, págs. 159-160. Yehudá ben Barziíai menciona frecuentemente el hod, la «majestad» de la Shejiná, mientras que este término nunca aparece en el Bahir. 167. Hago esta precisión en oposición a las afirmaciones de este tipo que se encuentran en las monografias de Ji Abelson, The Immaaence of God in Rabbini- cal Literature (Londres, 1912). págs. 77-149, u O.S. Rankin, Israel's Wisdom Litera- ture (Edimburgo, 1936), pág. 259. Estos autores y muchos predecesores suyos han leído, sin razón. nociones cabalísticas en los textos más antiguos.

168. H. C. Puech, le Manichéisme (París. 1949), págs. 75-78.

169. Como en eJ Targum a Habacuc 3,4.

170. Véase 3 Enoch, Odeberg (comp.). cap. 7. 171. Alphabet of Rabbi Akiba (Jerusalén, 1914). pág. 29. 172.3 Enoch, cap. 16.

173. Véase la edición de Buber del Midrash Mish(é, 47a. Abelson pasó por alto este pasaje concreto en su análisis de los pasajes relativos a la Shejiná.

174. Moshé Taku, Ketab tumim (en la miscelánea Otsar neiiinad, vol. 3 [Viena. 1860), págs. 63.67), que cita a Yehudá Hasid. Este redactado del Midrash provocó la ira de Mases Takú, quien declaró que era apócrifo.

'75. Bereshit rabbati, Albeck (comp.) (Jerusalén. 1940). pág. 27.

176. Jerusalén (comp.). 10. Pero véase ibil., 83, para una diferenciación sinlílar en adiciones (¿posteriores?): <Dios miró y contempló su trono y su Kabody su Shejiná».

177. «Schechinah: das passiv-weibliche Moment in des Gottheit», Der Gerechte (ibil), págs. 149-150.

178. Saadya, Emunot ve-deot, tratado 3, Slucki (comp.) (Leipzig. 1859). pág. 63. 179. Véase G. Valda en REJ '34 (1975). págs. 133-135. quien se refiere a Saadya, Emunot 8.6 (Slucki, 156); la cita de Saadya en el comentario de Abraham ibo 'Ezra sobre Exodo 25.7 (una recensión más breve, Fleischer (comp.) [1926), pág. 232), así como el comentario de Ben liarzilai sobre el Yetsirá, está en las págs. 16 y i8.

180. Véase su comentario sobre el Yetsirá, págs. 16-18. La expresión <el final de la Shejiná», en el Bahir sección 115. puede muy bien haber existido ya en una versión de esta iuente, el baraita sobre la Creación. Sin embargo. pudo también estar relacionado con el término. que Yehudá ben Barzilai emplea en varias ocasiones. <el final del hod ha shejiná». De hecho, en la pág. 39 este autor había explícitamente del «hod, que es el final creado de la Shejiná». 181. Kuzari 4,3, Maimónides, Moré 1:64 y el final de 76.

182. Vayyiqrá rabbá, paras<há 27, sección «o. y Pesiqta de-rab Kahana, Buber (comp.), fol. 78a.

183. La expresión hebrea es muy extraña: nagá ba-bot, <él tocó a la hija».

184. Véase W. Bousset, Hautprobleine der Gnosis, pág. 337. y H. Dr en NUMEN 14 (1967), pág. 116.

185. S<hir<ha-S<hirúiz rabbá 3,11.

186. Midras<h Tanhuma traducción habitual, Pícude, sec. 4.

187. EJ número de fianjas que la Torá (Números 15,37 y sigs.) prescribe para los vestidos es, de acuerdo con la regulación talmúdica, treinta y dos.

188. Tratado S<hebu 'ot, 35b.

189. Se trata de un juego de palabras. En un principio se dice que <Salomón portaba [nasá) el nombre de Dios». La palabra hebrea para <casarse» es la forma hiflí de la misma raíz. El juego de palabras. sin embargo. no se basa en un uso auténtico de la expresión nasaet <ha-s<hem, que en realidad quiere decir «pronunció el nombre». La modificación semántica sugiere la inlluencia de una len- gua romance.

190. De hecho. hace muchos años Robert Eisler me escribió que había llegado a esa conclusión. Con respecto al «regalo> a Salomón de la Sofia, ya hispostasiada, como primera de las cosas creadas. véase Yehudá ben Barzilai sobre el Yetsirá, pág. 57.

191. Véase Drower, T<he Secret Adam, págs. 7-8, 10-11. 192. Por ejemplo. en Va,,'(qra rabbá, al final del parashá 30.

193. Beres<hit rabbá. parashá 7, sección 5, Theodor (comp.). pág. 54.1. Scheítelowitz, «Die mandaïsche Religion and das Judentum», MGW169 (1929), pág. 218, ha llamado ya la atención sobre estos pasajes y sobre otros similares en el Talmud palestino.

194. En la sección 131, so<heret se sitúa junto con se<horá, <mercancías» o «bienes».

195. El Ba<hir hab¡a de la reina o ¡a esposa sólo en parábolas, secciones 51 y 90. En la sección 51, la esposa es la comunidad de Israel en tanto madre de los hijos de Israel. De un modo indirecto se la presenta también en la sección 4S como la esposa del rey'.

196. He evitado de forma intencionada mejorar con la traducción el hebreo particularmente defectuoso y malo.

197. I'a interpretación de Habacuc 3,4 en la sección 98 guarda relación con la de Yehudá ben Barzilai (págs. 18-19), quien reinterpreta el Targum de este versículo casi de la misma manera que el Ba<hir pero trasponiéndolo a un plano escatológico. El motivo de la luz primordial está todavía ausente de la interpretación talmúdica de Habacuc 3,4 en Pesa<him 8a. También la continuación de la interpretación en la sección 130 y del versículo siguiente en la sección 121 (donde deber. «plaga», se entiende como dabar, <palabra o logos» [santo)) se pueden encontrar en sus aspectos esenciales en

Yehudá ben Barzilai. El profesor Flusser llamó mi atención sobre el hecho de que esta interpretación se encuentra también en la versión de la Biblia de la Septuaginta. ¿Indica esto una antigua tradición exegética o antes bien iniluencias patrísticas a través de canales cristianos? lista es la relación más estrecha entre Yehudá ben Barzilai y el Ba<hir que he po dido descubrir. 198. Baraita de-ma 'asé Beres<h it, en Raziel, fol. 36a.

199. Comentario de Hananel sobre Yemabot 49b. EI'azar de Worms, en su Sode razayya, parafraseó en el mismo sentido la aíirmación del mencionado baraita sobre la Shejiná. <Existe por lo tanto un Kabod arriba y un Kabod abajo»; vea- se el texto sacado de su libro en Raziel, fol. i5b. Seria un error, sin embargo. tratar de encontrar la expresión <lugar de la Shejiná superior» ya en el Midras<h Bemid- bar rabbá, paras<há 4. sección 14, como se hace en la traducción de Wúnsche de este Midrash (Leipzig, 1885). Para el Midrash se trata de que la Shejiná habita en el templo terrenal. <que corresponde al lugar de su Shejiná [esto es, que corresponde al Trono de la Gloria. que se menciona allí con anterioridad, paras<há 4, sección 13) arriba». Las nociones de kisse <ha -ka bod s<hel malá y de meqom sheji- nato s<hel malá son sinónimas. 200. Sefer hahayyím, Manuscrito Munich. Heb. 207, fol. 9a

201. Ibid, fol. 28a-b. También en fragmentos del libro en el Manuscrito Munich. Heb. 357, fol. 51b. El texto hebreo está impreso en mi Reshit ha-Cabbalá, 48.

202. Esta cita se refíere al capítulo 16 de las <Hejaíot Mayores».

203. Cita de EI'azar de Worms en Arugat ha-básein de Abraham ben 'Azriel, Urbach (comp.) (Jerusalén. '939). pág. 204.

204. Yitshac ben Ya'cob menciona en tres ocasiones a este místico en Narbonca en su <Treatise on the Emanation» [Tratado de la Emanación) (secciones 2, 'o y 23): véase Madda 'é ha-yahadut 2, págs. 245, 254, 263. Esta personalidad histórica frie evidentemente uno de los intermediarios entre el hasidismo alemán y los círculos de los cabalistas provenzales.

205. Véase Major Trends, págs. 110-115.

206. Para el texto completo de esta extensa pieza véase ahora la obra de Jo seph Dan Iorat ha-sodshelhasíde aslikenaz (1968) pags 119 122 Dan argumenta (págs. 122-129) que estos pasajes protocabalísticos no tienen por autor a El aza no que éste los copió de un texto atribuido a

Hai Gaon El azar anadio mera mente los comentarios (bajo el titulo de Seferyirka) basandose en su misticismo de las letras y los números sin comprobar o incluso tomar en cuenta la doctrina de la dinámica de los eones que le era completamente extrana Este texto del pseudo Hai, en cierto modo relacionado con las tradiciones del Bahir aunque di ferente de las mismas, pudo haber sido compuesto por un místico anterior del gru PO hasídico -ciertamente anterior a El azar (¿1100 iiso9) 1,0 que sigue siend un enigma es la corrupcion del texto del comentario sobre el nombre de cuaren ta y dos letras que Dan reprodujo, que está mucho más corrompido de lo que es habitual en manuscritos tardíos. Una interpretación precisa y rigurosa del texto parece casi imposible.

207. Véase la nota 212. 0 208. Por eso a ella se la llama, como dice aquí el fol. 6b, la < corona suprema»; véase arriba. n. 129. 209. Este texto está corrupto, y mi traducción se basa en una ligera enmienda. No he encontrado ninguna iuente rabínica para esta interpretación. El comentario de Abraham ibn 'Ezra sobre Números 16,4 tiene el mismo sentido. aunque no emplea las mismas palabras. 210. La palabra hebrea para emanado, lxan, tiene la misma raíz que la preposición «junto» o «cerca», lxa. 211. la cita se encuentra en 3 Enoch, Odeberg, (comp.). cap. 5. Allí, sin embargo, la Shejiná no reside arriba sino debajo del querubín. 212. Manuscrito Oxford, Neubauer 1568, fol 5a. Véase también las otras citas del mismo texto en notas 79 y 129. EJ texto está corrompido en otros dos Jugares, y el manuscrito es, en general. bastante pobre. 213. Este verbo ytlxaw en Números 11.17, en realidad. se interpreta en el Targum como yblraw. Se desconoce un Targum cómo el que menciona el texto. En la literatura medieval son muy frecuentes las citas del Targum que difieren de los textos existentes. 214. Se encuentra por primera vez en las tradiciones de Yosei ben Shemuel de Cataluña, al que se cita en las antiguas misceláneas del Manuscrito Christ Church College 198, fol. 7a. «Él también dice que, conforme con su tradición. Metatrón es la Shejiná.» He dado otras referencias en Tarbiz 5(1934). págs. 186-187. 215. Véase F. Chr. Baur, Das Munichäische Religionssystem, pág. 151. las dudas de E. Paterson, «ngel-und Dámonennamen», Rieioiscies Museum jár Pililologie s.f., 75(1926). págsÉ 404-405, respecto a la identidad de los nombres de Yoel y Yaoel son iniundadasÉ Paterson no tenía conocimiento de la tradición esotérica judía relativa a Yahoël.

216. Respecto a Agustín. véanse las referencias en Söderberg, La Religion des Cathares, pág. 153. la expresión hebrea guilgul es una de las traducciones del termino árabe tanasuh, y tiene el mismo significado del movimiento de un lugar a otro. He analizado (en hebreo) la historia de este término hebreo en Tarbiz 16 (1945). págs.

135-139.

217. Sobre la doctrina cátara de la metempsicosis. vëanse las obras de Giraud, Histoire de lYnquisition I, págs. 59-60: Söderberg, Religion des Cathares, págs. 152-154: Borst, Die Katharer, págs. 168-171.

218. Véase L. Fendt, Gnostscbe Mysterien (Munich, 1922), págs. 5-14. Fendt analizó al detalle el relato de Epifonio sobre los fibionitas.

219. Véase Bousset, Hautproblem der Gnosis. págs. 172-175 y, en particular H. J. Schoeps. Theoiogie und Geschíchte des Judenobristentumus (Tubinga, '949). págs. 98-116, 334-342.

220. Véanse sobre todo los pasajes principales en las Homilies, 3,20 y en las Recogn itions 2.22.

221. Uno se pregunta si no habrá aquí un juego de palabras intencionado entre yijlu, < ellos estarán agotados [es decir. habrán terminado)», en la cita deI Talmud que se hace en la sección 126, y yo'jlu, < ellos consumirán» en la sección 127. Esta parábola extraña se basaría entonces en este juego de palabras (trad. cast.: Antología del Talmud, Barcelona. Plaza & Janés, 1982).

222. l,a parábola emplea ya la expresión hámer ha-guf para expresar la «materia del cuerpo». propia del siglo XII e imposible de encontrar en los fragmentos antiguos. La sección 127 puede muy bien constituir un desarrollo posterior deI texto más antiguo de las sección 126.

223. Véase A. Schmiedl, Studien úberjñdische Reigionsphilosophie (Viena. 1869). págs. 157-166.

224. Saadya, Emunot ve-deot 6,7.

225. Al-Baghdadi, Moslem Sehisaís andSeas, trad. A. Halkin (1935), pt 2, pág. 92.

226. Estos capítulos frieron publicados íntegramente en la versión árabe original por S. Poznanski, Semidc Siudies i'l Memoy of Dr Alexander Kohut (Berlín, 1897), págs. 435-453.

227. A. W. Jackson en JAOS 45 (1925), págs. 246-268 examinó especifíca- mente las ensenanzas maniqueas sobre la transmigración de las almas, que adop- taron doctrinas gnósticas más antiguas.

228. Califica expresamente esta doctrina como < palabras vacías y grandes absurdos»; véase Maguilat ha-megalé, SI, así como su Hegvon

ha-nefesh, fol. 5b.

229. Véase pseudo Jonatán sobre Números 35,20, Pesícta rabbati, Friedmann (comp.), fol. i98b; Midrash Tanhuma, parashat Naso, sección 18, Buber (comp.), 4.34; Bemidbar rabbam, parashá II, sección 4. Para el eerbo correspondiente ka- ven libbo durante la oración. "éase Midrash Tehilim sobre el Salmo io8, Buber (comp.), pág. 464.

230. Midrash Tehilun, el final del Salmo 91, pág. 400.

231. Masii[lm es un término utilizado por Abraham ibn 'Ezra en la recensión editada por Fleischer de su comentario sobre Éxodo, cap. 24, para designar a aquellos que conocen el secreto de la "ocalización del nombre divino. Según A. Parnes, Kenesset 7 (Jerusalén. 1942). pág. 286. maski(se empleaba con este sentido en un poema de Shelomó ibn Gabirol, véase Piyyutim, Biaíik-Bav'nitzki (comp.), 2,56, línea 8. Esta interpretación no me parece acertada. 232. Frase tomada de Ester 1,14. 233. Así en el Manuscrito de Oxlord del Midrash Tanhuma, Buber (comp.), 2,60, n. 52. 234. Sin embargo, hay que prestar atención al hecho de que las kavanot de los textos de las oraciones combinadas con fíguras del panteón aparecen en los textos esotéricos mandeos, aunque no resulta fácil datar los mismos. E.S. Drower, A Pair of Nasoraean Commentaries (Leiden, 1963). pág. 33. contiene algunos paralelismos característicos donde, claro está. en lugar de las sefírot tenemos los «nom- bres» de las fíguras que pueblan el panteón mandeo.